This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

18487
27.9

18487.27.9

Harvard College Library

FROM

By Exchange

18487.27.9

Harvard College Library

FROM

By Exchange

VI. 11611

William Godwin

und die

Anfänge des Anarchismus

im XVIII. Jahrhundert.

Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Individualismus.

Der hohen philosophischen Fakultät

an der

Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg

als

Inaugural-Dissertation

vorgelegt von

Helene Saitzeff.

1907.

~~VI. 11611~~
184 87.23.9

Harvard College Library
OCT 25 1907
From the University

Lebenslauf.

Helene Saitzeff wurde am 17. (29.) Juni 1881 in Kiew als Tochter des Ehrenbürgers David Saitzeff und seiner Ehefrau Zinaida, geb. Horowitz, geboren. Durch Privatunterricht vorbereitet, bestand sie im Jahre 1897 das Lehrerinnenexamen am Kiewer Ministerial-Gymnasium für Mädchen, worauf sie während eines Jahres die pädagogische Ergänzungsklasse besuchte und sich der Abgangsprüfung mit Erfolg unterzog. Vom Herbst des Jahres 1899 bis zum Sommersemester 1903 hörte sie staatswissenschaftliche, philosophische und geschichtliche Vorlesungen an der Universität Berlin. Im Sommersemester 1903 studierte sie in Heidelberg. Darauf kehrte sie nach Berlin zurück, wo sie Vorlesungen hörte und sich zum Abiturientenexamen, welches sie zu Michaelis 1905 in Bern ablegte, vorbereitete. Vom Wintersemester 1904/05 bis Sommersemester 1906 studierte sie wieder in Heidelberg. In Berlin besuchte sie die Vorlesungen und Übungen bei den Herren Professoren Breysig, Delbrück, Jastrow, Lasson, v. Liszt, v. Luschan, Meitzen, Paulsen, Schmoller, Simmel und Vierkandt, in Heidelberg die Vorlesungen der Herren Professoren Gothein, Jellinek, v. Kirchenheim, Marcks, Rathgen und Windelband. Allen den Genannten dankt sie. Insbesondere ist es ihr eine angenehme Pflicht, ihrem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Georg Jellinek an dieser Stelle ihren tiefen Dank auszusprechen für die vielfachen Anregungen und die fördernde Teilnahme.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Das sozial-psychologische Bewußtsein des vorrevolutionären Frankreich, insbesondere die sozialisierenden Tendenzen . 4

II. Die Evolution des oppositionellen Gedankens in der Revolution 34

III. Die charakteristischen Merkmale des fortschrittlichen Geistes in England im 18. Jahrhundert 53

IV. William Godwins „Political Justice“ 64

Das Hauptwerk William Godwins, „Inquiry concerning Political Justice and its influence on general virtue and happiness", erschien 1793. Es verdient unser Interesse aus zwiefachem Grunde: infolge seines Ideengehalts und in Anbetracht des besonderen historischen Moments, in welchem es verfaßt wurde. Es wäre ungerecht, Godwin neben seinen Vorgängern, deren Gedanken er vielfach zum logischen Abschluß bringt, eine allzu hervorragende Stelle einzuräumen. Aber in mancher Hinsicht zieht der englische Forscher neue und den Deduktionen der Denker des 18. Jahrhunderts widersprechende Schlußfolgerungen, und eine ziemlich bedeutende Selbständigkeit ist ihm durchaus nicht abzusprechen. Doppelt wichtig erscheint uns seine Leistung, wenn wir bedenken, daß zu dieser Zeit der Einfluß der geistigen Inhalte des 18. Jahrhunderts seinen Kulminationspunkt erreicht hatte und sogar Versuche, dieselben in die Wirklichkeit umzusetzen, gemacht wurden. Eine weitere Entwicklung in der früheren Richtung war so gut wie ausgeschlossen, und in gewissem Sinne war es zur Krisis der philosophischen und psychologischen Bestrebungen der vorhergehenden Generationen gekommen. Der Standpunkt, welcher für die vorliegende Arbeit bei der Beurteilung der erwähnten Erscheinungen vor allem in Betracht kommt, ist derjenige des Verhältnisses von Einzelwesen und Gemeinschaft, wie es in den geistigen Strömungen des Aufklärungszeitalters, in den Äußerungen des politischen und sozialen Lebens während der großen Revolution und in den mannigfachen Reaktionen gegen die etwas einseitigen Zuspitzungen der abstrakt rationalistischen Hervorhebung des Moments des „allgemeinen Wohles" hervortritt. Es ist kein Zufall, daß 1792 in Deutschland die gegen jeden Zwang protestierende Jugendschrift Wilhelm von Humboldts: „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", ein Jahr später die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens,

die sie bisher unterdrückten, im letzten Jahre der alten Finsternis" von Fichte und zur selben Zeit in England die „Political Justice" von Godwin erschienen.

Das letztgenannte Werk ist eines der ausgesprochensten Denkmäler des politischen Individualismus. Auf seinen Zusammenhang mit den sozialphilosophischen Strömungen in Frankreich ist bereits hingewiesen; es ist von tiefer Bedeutung, daß es auf englischem Boden entstand, im klassischen Lande des — wenn auch begrenzten — liberalen Individualismus. In seiner „Sozialen Geschichte Englands" hat A. Held diesen Zug des englischen Freiheitsgeistes im 18. Jahrhundert zur Genüge hervorgehoben und gewürdigt; aber in der Gegenüberstellung dieser Richtung und der sozialen Tendenzen der deutschen Gesellschaftsphilosophie scheidet er, wie es scheinen dürfte, den Individualismus als Begleiterscheinung eines gemäßigten Liberalismus nicht genügend von der Anerkennung der souveränen Rechte der Persönlichkeit und der darauf basierenden Gesellschaftsauffassung. Vielleicht aber bedurfte dieses Problem, um richtig gestellt werden zu können, zuerst der gewaltigen Erschütterung der Revolution; die vielfachen Hemmnisse der alten Ordnung ließen den individualistischen Gedanken seinen konsequenten Lauf nicht im vollen Umfange nehmen, lenkten ihn zu oft auf die Notwendigkeit der Beseitigung der temporären Hindernisse einer freiheitlichen Entwicklung. Der Individualismus der englischen und französischen Aufklärungsphilosophie trug nicht die Keime einer siegreichen Proklamierung der unbedingten und unveräußerlichen Majestät der menschlichen Persönlichkeit in sich, deshalb wurde er auf dem Wege des gesellschaftlichen Fortschritts von den vorwiegend auf das soziale Moment Gewicht legenden Theorien, wie diejenige von Rousseau, überholt. Der begrenzte Liberalismus sollte überwunden werden, um die Entwicklungsmöglichkeiten für die sub specie aeternitatis zu lösende „ewige Frage" von Individualismus und Soziabilität zu schaffen. Wenn der Ausspruch eines Verfechters der absoluten Rechte der Persönlichkeit: „c'est le sort de toutes les révolutions, quoique vaincues, de donner le mot de l'évolution qui les suit" richtig ist, so ist es ein Ergebnis der französischen Revolution, abgesehen von ihren konkreten Leistungen, den Boden für die Kämpfe um diesen Punkt in den folgenden Zeiten vorbereitet zu haben. Diese „ewige Frage" ist um so bedeutungsvoller, als sie unzertrennlich mit den anderen Fragen nach der Rechtfertigung

aller gesellschaftlichen Institute, aller rechtlichen und ethischen Normen verknüpft ist.

Ohne sich vielleicht vollkommen Rechenschaft darüber zu geben, hat Godwin viele diesbezügliche Fragen von unabsehbarer Tragweite gestreift; seine Methode aber, wie seine ganze Denkweise überhaupt, ist die eines echten Sohnes des 18. Jahrhunderts. Wenn er auch auf den Inhalt der sozialen Werte und Freiheiten mehr als seine unmittelbaren Vorgänger Gewicht gelegt hat, so hafteten doch seinem Geiste die Attribute des metaphysisch-rationalistischen Denkens in hohem Grade an, vorwiegend die gewaltsame Schematisierung und die Tendenz, vor allem die rein formellen Seiten der Fragen in Betracht zu ziehen.

Aus dem Gesagten geht mit Notwendigkeit hervor, daß vor allem das geistige, sozusagen sozialpsychologische Milieu, in welchem Godwin gelebt und gewirkt hat, zu charakterisieren ist. Dabei erschien es unumgänglich, einen Rückblick auf die vorhergehende Entwicklung in Frankreich und England, die in dieser Periode unzertrennlich sind, zu werfen. Ohne die Filiation der Ideen einer genauen Betrachtung zu unterziehen, war es vor allem wichtig, auf diejenigen symptomatischen Äußerungen des sozialpsychologischen Bewußtseins hinzuweisen, die gleichsam die gesamte geistige Atmosphäre einer historischen Periode durchtränken.

I.

J. Reinach sagt in seinem Buche über Diderot: „née d'une spéculation de libraires, la masse de l'Encyclopédie domine le siècle; la Révolution en sort directement comme le fleuve de la montagne." Wenn hier, anstatt von Enzyklopädie, sogar von der philosophischen Bewegung des 18. Jahrhunderts überhaupt mit ihrem Korrelat in der Nationalökonomie die Rede gewesen wäre, so bliebe noch sehr viel gegen diesen Satz einzuwenden. Ohne von den konkreten Grundlagen, den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen Frankreichs zu sprechen, die die gewaltige Erschütterung notwendig machten, muß die grofse Bedeutung anderer Elemente in der Ideologie und Psychologie der vorrevolutionären Zeit hervorgehoben werden. Den großen Einfluß der nordamerikanischen Revolution hat G. Jellinek in seiner Schrift: „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" (Leipzig, 2. Aufl. 1904) erschöpfend bewiesen. In der Schematisierung der geistigen Bewegungen des 18. Jahrhunderts wird, namentlich von französischer Seite, allzuoft außer acht gelassen, daß neben dem Hauptstrom des sozialen Gedankens noch mancherlei kleinere Strömungen verliefen, die schließlich eine nicht abzuleugnende Bedeutung in der Konstruktion der revolutionären Ideen gewannen; und was die anerkannten Koryphäen des damaligen geistigen Lebens betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß erst später, in einer gewissen historischen Perspektive, ihre Bedeutung ganz richtig eingeschätzt worden ist: so mag es befremdend klingen, daß das talentlose Buch von Delolme (oder De Lolme, wie er gerne schrieb): „Sur la constitution d'Angleterre" (1771) beinahe mehr gelesen wurde als „L'esprit des lois", wofür es höchstens als Dokumentation hätte dienen können; das vergessene Werk des Abbé de Vertot: „Les révolutions romaines"

erfreute sich einer ungemeinen Beliebtheit, da man darin eine Fülle revolutionärer Anregungen finden wollte, und über die halbvergessene „Histoire philosophique" des Abbé Raynal sagt E. Schérer in seinen „Études sur la littérature du XVIII^e siècle" (Paris 1891): „le livre de l'abbé Raynal a rempli vingt années du XVIII^e siècle, il a été plus discuté que l'Esprit des Lois, il a causé plus de scandale que l'Encyclopédie . . . je suis persuadé que l'Histoire philosophique a eu plus d'influence sur la Révolution Française que le Contrat social lui-même". (S. 169 ff.).

Es soll die Aufgabe der folgenden Seiten sein, auf einige Momente hinzuweisen, die das sozial-psychologische Bewußtsein jener Zeit charakterisieren und die Krisis der politischen Ideen, an den Prüfstein der Wirklichkeit gesetzt, erklärlich machen. Von diesem Standpunkte aus wird es verzeihlich sein, wenn minder bedeutenden Erscheinungen des Lebens und Denkens scheinbar mehr Beachtung geschenkt wird als den großen, allgemein bekannten und von hervorragenden Kräften erforschten historischen und philosophischen Ereignissen. Es braucht wohl nicht besonders erwähnt zu werden, daß eine Darstellung der Sozialphilosophie in Frankreich des 18. Jahrhunderts hier durchaus nicht bezweckt wird, es handelt sich nur um die Hervorhebung einiger Tatsachen in dem uns interessierenden Lichte.

Trotz der mannigfachen Erforschung dieses Gebietes gelten grundverschiedene Ansichten über dessen charakteristische Eigenschaften. Wenn wir eine Frage hervorheben, die freilich für unsere Zwecke von der höchsten Bedeutung ist, nämlich die vom Verhältnis des Einzelindividuums zum Staate oder zur Gesellschaft, so stoßen wir auf einander ausschließende Meinungen: während L. Blanc zu beweisen sucht, dafs die geistige Entwicklung des 18. Jahrhunderts einen ausgeprägt individualistischen Charakter trug, der auch an dem bourgeoisen Ausgang der Revolution schuldig war, meint Henry Michel („L'idée de l'État", Paris 1896), daß gerade die Idee der Allmacht des Staates, der Rechtfertigung seines allumfassenden Zwanges in den meisten Äußerungen des sozialen Gedankens jener Zeit herrschte. Der „Contrat social", der als Meilenstein der Evolution der Vertragstheorie im Mittelpunkte des 18. Jahrhunderts steht, wurde von den Jakobinern als eine Art Katechismus benutzt zur Unterstützung ihrer unerhört despotisch zentralisierenden Gewalt, während viele Anarchisten

darin die Quelle ihrer Theorien suchen[1]). Ohne hier diese äußerst interessante Frage, die nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit gehört, zu behandeln, sei bemerkt, daß Rousseau auch in dieser Hinsicht ein echter Sohn seiner Zeit gewesen ist, indem für ihn die Proklamierung der Rechte der Allgemeinheit im Gegensatz und als Protest gegen den engherzigen Individualismus — der viel richtiger Egoismus heißen sollte — der Verteidiger des damals Bestehenden eine progressive Tat war. In seiner „Allgemeinen Staatslehre" hat G. Jellinek gezeigt, daß Rousseau eine völlige Unterordnung des Einzelindividuums dem Staate gegenüber für nötig hielt, um die soziale Gerechtigkeit herbeizuführen.

Die erwähnte Uneinigkeit in der Beurteilung der Sozialphilosophie jener Zeit läßt sich zum größten Teile dadurch erklären, daß es sich um eine Periode gewaltiger Gärung handelt, daß die absterbende Ordnung sich im Kampfe ebensowohl mit ihren gleichaltrigen Gegnern wie mit neuen Feinden, die den Sieg davontragen sollten, befand. Diese komplexe Gliederung — um nicht Desaggregation zu sagen — der Gesellschaft ermöglichte das Vorhandensein mancher sich scheinbar oder tatsächlich ausschließenden Erscheinungen.

Charakteristisch ist es jedenfalls, daß die damaligen Zustände in einen derartigen Verfall geraten waren, daß sie keine aufrichtigen und nicht interessierten Verteidiger mehr fanden. Und wahrhaftig, es wäre unmöglich gewesen, im guten Glauben auch nur ein Wort zugunsten einer morschen und bis ins Innerste tief korrumpierten Ordnung zu sagen, die durch jeden Fortschritt unumgänglich erschüttert werden mußte, und deren einzig aufrichtige Losung das berüchtigte „après nous le déluge" war. Diese schmählichen Zustände[2]), besonders die unverschämte Gier und Habsucht der dem Throne am nächsten Stehenden, erregten die Empörung sogar durchaus nicht revolutionärer und sonst kaltblütiger Beobachter (wie z. B. des Marquis d'Argenson, dessen Memoiren neulich unter dem Titel: „La France au milieu du XVIII^e siècle" von E. Champion und A. Brette heraus-

[1]) In der „Revue politique et littéraire" (Dezember 1893) meint Desjardins: „Rousseau est le vrai père de l'anarchisme; toute la théorie se déduit de ses principes".

[2]) H. Taine, „Les origines de la France contemporaine"; A. de Tocqueville, „l'Ancien Régime".

gegeben wurden; fortwährend hat er neue Mißbräuche, schändliche Exploitation zu notieren, die Hand in Hand mit dem wachsenden Elend geht). Der Hof zu Versailles, der von den absolutistischen Ministern des vorhergehenden Jahrhunderts als eine Art Ehrenverbannung oder Haft für den Adel aufgefaßt worden war, wurde immer mehr zum Selbstzweck. Die Adligen hatten bereits den feudalen Geist der Fronde vergessen und wurden zu einem Heer von Schmarotzern; der ins Ungeheure gesteigerte Luxus der Hofhaltung hatte als nötige Grundlage eine unglaubliche Belastung des Volkes durch Abgaben, die von ihm immer mehr als schweres Unrecht empfunden wurden. Das Leben am Hofe legte dem Könige eine Menge repräsentativer Pflichten auf[1]), welche allmählich zum Kernpunkt der gegenseitigen Beziehungen zwischen Königtum und Adel wurden. Die Erinnerung aber an die Kämpfe mit der Aristokratie war noch bei weitem nicht gewichen, und Tocqueville meint, daß zur Zeit, als Ludwig XVI. die Gefahr drohte, mit dem hohen Adel zugleich unterzugehen, er denselben noch mit Mißtrauen betrachtete und in ihm einen Rivalen des Königtums sah, wie zu Zeiten der Fronde.

Ein anderer Erbfeind der absoluten Monarchie war die Magistratur, die „noblesse de robe". Während der langen Herrschaft Ludwigs XV. sehen wir das Königtum im steten Kampfe mit den Parlamenten stehen. Den Anlaß zum Zwiste gaben meistens religiöse Fragen; der Handel um den Jansenismus und die Bulle oder Constitution unigenitus, die Weigerung der Parlamente dieselbe zum Gesetz zu erheben, sind allzubekannt; aber der wahre Grund lag in anderen Sphären; es war ein Kampf um die Macht, um die alte Selbständigkeit des Richterstandes. Zeitgenossen sahen es bereits ein; der Marquis d'Argenson schreibt in seinem Tagebuche: „il ne s'agit plus de nommer les uns jansénistes et les autres molinistes; à ces noms, substituez ceux de nationaux et de sacerdotaux"[2]); in unseren Tagen würde man die Parteien anders benennen, aber der soziale und politische Charakter des Kampfes bleibt außer Zweifel. Dessen Anfang lag in einem dogmatischen Streite: der spanische Jesuit Molina hatte die freie Willensbestimmung proklamiert, die philosophisch-theologische

[1]) Friedrich II. pflegte zu sagen: „Wäre ich König von Frankreich geworden, so hätte ich vor allem einen anderen König ernannt, der anstatt meiner Hof halten müßte" (Taine, Origines, I, p. 141).

[2]) „La France au milieu du XVIII[e] siècle", p. 261.

Schule von Port-Royal hatte dagegen ihre „théorie de la grâce“ entwickelt; später wurde ihr Standpunkt „jansénisme“ benannt, nach dem Namen des Schriftstellers, der eine lange und gelehrte Abhandlung über den streitigen Punkt und die mit ihm verwandten Fragen verfaßt hatte. Es entstand, besonders nach dem Erlaß (1713) der den Jansenismus verwerfenden Bulle Unigenitus, eine ungemein reiche einschlägige Literatur (die „Encyclopédie des sciences religieuses“ spricht von zehntausend polemischen Schriften), die sich schließlich in Spitzfindigkeiten verlieren mußte. Und trotzdem wurde diese scheinbar vom Leben vollständig abseits liegende Angelegenheit Gegenstand heftiger Kämpfe; denn es handelte sich in Wirklichkeit um den Zusammenstoß zweier mächtigen Strömungen: des Autoritätsprinzips des zentralistischen Königtums, vom Jesuitentum unterstützt, das seiner schließlich Herr zu werden hoffte, und der autonomen Magistratur, die die gleichen Interessen mit dem höheren Bürgerstand hatte; diese intelligente (und zum Teil protestantische) Gesellschaftsschicht hatte die Kämpfe des vorhergehenden Jahrhunderts durchaus nicht vergessen und war bereit, sich bis aufs äußerste zu verteidigen. (An den vorwiegend politischen Interessen der Gegner der Parlamente, der Jesuiten — die, aus Frankreich vertrieben, vom „roi très chrétien“ zum „roi très hérétique“, wie Friedrich II. sich selbst nannte, gingen und die katholischen Polen zum Gehorsam der schismatischen Katharina II. gegenüber anhielten —, hat wohl niemand gezweifelt.) Und deshalb ist kein fortschrittlicher Zug zu suchen in der Opposition der Jansenisten (im Sinne von politischer Partei), die doch eine Umkehr vom historischen Wege herbeizuführen wünschten; es darf uns also nicht wundern, daß weniger als zehn Jahre nach der Auseinandersprengung und Ausweisung des Pariser Parlaments, und nachdem seine Feinde, die Jesuiten, ihre Macht am Hofe verloren hatten, wir dasselbe Parlament in der Rolle des Verteidigers des Althergebrachten, des Unterdrückers der Enzyklopädie, des Verfolgers der unglücklichen Calas, Sirven und de la Barre auftreten sehen. Die Revolution machte der Rivalität von autonomer Magistratur und absoluter Monarchie ein Ende, indem sie beide mit einem Schlage vernichtete.

Was den progressiv gesinnten Teil der Gesellschaft betrifft, so hieße es offene Türen einrennen, dessen Tendenz zur Rückkehr zur Natur beweisen zu wollen. Dieser „Naturismus“

nahm alle Formen an, von erhabenen Erscheinungen im Bereiche des philosophischen und sozialen Denkens bis hinab zu lächerlichen Äußerlichkeiten gegen das Ende des Jahrhunderts zu. Beiläufig bemerkt, kontrastierte diese Losung in merkwürdiger Weise mit der immer zunehmenden Künstlichkeit des Lebens.

Niemals hat so viel Rührseligkeit in der Betrachtung des „idyllischen" Landlebens geherrscht als zur Zeit der Reifröcke und der gepuderten Perücken, und niemals sind so viele Tränen vergossen worden über die verlorenen „primitiven Tugenden". Dieselben wurden gesammelt und verkörpert in der Gesamtfiktion des „bon sauvage", der tatsächlich als Idealfigur der damaligen Gesellschaft vorschwebte. Die vorwiegend didaktischen Beschreibungen von Reisen ins Schlaraffenland waren ein beliebter Zweig der Literatur jener Zeit; sehr oft diente diese Form als Vehikel für die Popularisierung der sozialen und sogar sozialistischen[1]) Ideale der betreffenden Verfasser, was man schon von dem ersten Vorbild dieser Art, der „Histoire des Sévérambes" von Vairasse d'Allais (1675 erschienen) sagen muß. C. Hugo geht so weit, daß er diesem Buche eine Bedeutung zuschreibt, die „in Frankreich gleich der von More's Utopia in England" gewesen sein soll. Jedenfalls ist es sicher, daß ihr eine Flut von ähnlichen Reisebeschreibungen folgte, wie die „Terre Australe" von Sadeur, die „Voyages et aventures" von Jacques Massé, die „Dialogues et entretiens entre un sauvage et le baron de la Houtan" von Nicolas de Gueudeville, die „Histoire des Galligènes" von Tiphaigne de la Roche, die „Incas" von Marmontel usw. Wie der geistreiche Grimm einmal gesagt, wurden die ersten „romans naturistes" „bloß" von fünf- bis sechshundert schlechten Schriftstellern nachgeahmt. Man erging sich gerne in „sensiblen" („homme sensible" war in diesem nüchternen Jahrhundert das höchste Kompliment) Betrachtungen über die rührende Unschuld, Tugend und Glückseligkeit der „primitiven" Völker: den Physiokraten galt China als Musterland, wo der patriarchalisch regierende Sohn des Himmels alljährlich selbst die Hand an den Pflug legte, um die Achtung vor der Landwirtschaft zum Ausdruck zu bringen; die radikaler Ge-

[1]) S. unten.

sinnten erblickten den Himmel auf Erden in dem kommunistischen Staat der Jesuiten in Paraguay [1]).

Denn man wollte sich damals mit weniger als der Herbeiführung der allgemeinen Glückseligkeit nicht begnügen: l'Esprit des lois rief nicht die Bewunderung und Begeisterung hervor, die anderen minder bedeutenden, aber mit mehr Gefühl [2]) ge-

---

[1]) S. darüber E. Gothein, „Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay", Schmollers Forschungen, IV, 4. Die Jesuiten erschienen den von den spanischen Konquistadoren mißhandelten Einwohnern wie rettende Engel, und mit klugem Verständnis nahmen sie die Gentilverfassung der Inkas als soziale Grundlage ihres neu zu gründenden Staates (K. Kautsky in „Neue Zeit", 11. Jahrgang). Raynal bemerkte bereits, daß „on donna pour base les maximes que suivaient les Incas dans le gouvernement de leur empire" (Hist. phil. IV, 314). Die Jesuiten nahmen auch auf die Gewohnheiten, Sitten und Gebräuche der Einwohner Rücksicht, und sogar die Religion erhielt eine Beimischung von dem Wunderglauben der Inkas, was übrigens in den Interessen der Jesuiten lag, die dadurch eine unbeschränkte Herrschaft ausüben konnten. Dieser Staat war das Muster einer despotischen Theokratie, die das kommunistisch organisierte Gemeinwesen regierte. „Das ganze Leben der Indianer war eine fortgesetzte Erziehung." „Für die Selbständigkeit und den Kampf der Individuen konnte hier kein Raum bleiben, und dies rechnete man sich jesuitischerseits zum Vorzug an" (Gothein, l. c., S. 22). Der Staat blieb nach außen streng abgeschlossen, und den Verkehr mit der Außenwelt durften nur die Jesuiten führen. Die Farbigen konnten nicht hoffen, jemals Gleichberechtigte, nicht einmal Laienbrüder zu werden, und sogar die Assistenten in der Ausführung der Anordnungen, die Korregidoren, wurden meistens nur aus den adligen Geschlechtern der Kaziken gewählt. Obwohl keine strengen Strafen existierten, hielten doch die Jesuiten als Beichtväter auch die strafende Gewalt in Händen, besonders da „Recht, Sittlichkeit und Religion ineinander gemengt waren". Doch rief dieser Staat auf einigen Seiten schwärmerische Begeisterung hervor, und Raynal (Histoire philosophique, livre VIII), der eine bewundernde Schilderung des Paraguay-Staates gibt, spricht von der „tendre sollicitude des Pères". Freilich sagte Diderot, daß „ces cruels spartiates en jaquettes noires en usaient avec leurs esclaves comme les Lacédémoniens avec les Ilotes".

[2]) In einer im Februar 1789 erschienenen Broschüre von Grouvelle, „De l'autorité de Montesquieu dans la révolution présente" wirft ihm der Verfasser vor den Mangel an „sentiment de l'égalité primitive et naturelle des hommes" — was charakteristisch ist seitens eines Apologeten des oberen tiers État, wie Grouvelle einer ist. Übrigens beruht seine Kritik der französischen Zustände auf der Montesquieuschen Schilderung der englischen Konstitution. (Zur

schriebenen Büchern zuteil wurde, und eine der damaligen Königinnen der Salons, Madame du Deffand, erlaubte sich, es „De l'esprit sur les lois" zu nennen. Selbst die Physiokraten, „deren Theorien", wie Boleslas Limanowsky sagt, „infolge ihres Konservatismus mit dem Ancien Régime zugleich stürzen sollten, den sie" (durch Reformen und Verbesserungen) „aufrecht zu erhalten suchten" (Revue socialiste, Février 1889), selbst die Physiokraten glaubten für die Erschaffung einer gerechten Ordnung zu arbeiten. Dühring bemerkt, daß sogar der bloße Name der 1768 erschienenen „Physiokratie" von Dupont de Nemours einen utopistischen Anflug habe; und daß man diese Theorie mit dem Eifer der Gläubigen ansah, wird dadurch illustriert, daß der ältere Mirabeau, „l'ami des hommes", als er sich nach längerer Opposition zu ihr bekehrte, den Titel von „fils aîné de la doctrine" für sich in Anspruch nahm.

Es ist überflüssig, hier zu wiederholen, bis zu welchem Grade die gesamte Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts im Zeichen des Naturrechts stand — „dessen Aufbau durch die psychologische Analyse und die Schilderung des Naturzustandes des Menschen . . . wesentlich bestimmt wird"[1]) —, und in welchem engen Zusammenhange das Naturrecht mit den physiokratischen Theorien sich befand; eines der Hauptwerke von Quesnay heißt: „Le droit naturel", und der Begründer der neuen Theorie, die für ihn mit der Moral eng verbunden ist, versteht unter „loi morale la règle de toute action humaine de l'ordre moral conforme à l'ordre physique, évidemment le plus avantageux au genre humain" (E. Daire, Les économistes français au XVIIIe siècle); beide, l'ordre moral und l'ordre physique, bilden zusammen la loi naturelle. Und Dupont de Nemours nannte die Nationalökonomie „la science du droit naturel appliqué, comme il doit l'être, aux sciences civilisées; elle est la science de toutes les relations sociales, intérieures et extérieures".

Hand in Hand mit dem Glauben an die loi naturelle ging der an die Möglichkeit, die Wahrheit zu erlernen; Tugend und Wissen waren beinahe einander deckende Begriffe. Das Motto

---

Bekräftigung beruft er sich merkwürdigerweise auf den Ciceronischen Ausspruch: „Lex est ratio summa insita in natura.")

[1]) W. Hasbach, „Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Quesnay und A. Smith begründeten Nationalökonomie" (Schmollers Forschungen, 1890, S. 32).

zu dem Système social von Holbach: „discenda virtus est; ars est bonum fieri; erras si existimas vitia nobiscum nasci; supervenerunt, ingesta sunt!“ . . . hätte füglich als Losung fast für alle sozialpolitischen Systeme der Zeit dienen können. Freilich interpretierte jeder die Gebote der Natur nach seinem Gutdünken, ohne sich sonderlich um objektive Bekräftigungen seiner Angaben zu kümmern, und die Theorien der „économistes“ (wie man die Physiokraten nannte) und der ihnen feindlichen sentimentalen Sozialisten entstanden auf demselben Boden; „der Inhalt der beiden Arten von Bestrebungen ist allerdings ein sehr verschiedener, aber die ideologische Form ist beiden gemeinsam“, bemerkt Dühring. Gemeinsam ist der Glaube an die Allmacht der Vernunft, der Erziehung und der Gesetzgebung, welcher ein Korrelat der psychologischen Theorien der damaligen Materialisten ist. (Die „Statue“ von Condillac in „Traité des sensations“; er und Helvétius — „De l'homme“ — unterstreichen fortwährend ihre Abhängigkeit von Locke). „L'éducation peut tout“, sagt Helvétius, und „il n'est rien d'impossible aux lois; les vertus et le bonheur d'un peuple sont l'effet de la sagesse de ses lois.“ Das Hauptmotiv aller menschlichen Handlungen ist für ihn das egoistische Interesse, aber er vermag dieses und sogar die Leidenschaften, denen er eine große Bedeutung zuschreibt, zu rationalisieren; das Kriterium zur Beurteilung der gesellschaftlichen Ordnung ist ein nüchtern-eudämonistisches. Ähnlich sagt Holbach („Système social ou principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence des gouvernements sur les mœurs“): „Notre conduite, bonne ou mauvaise, dépend toujours des idées vraies ou fausses que nous nous faisons, ou que d'autres nous donnent.“

Es braucht nicht auseinandergesetzt zu werden, daß diese charakteristischen Eigenschaften des damaligen sozialphilosophischen Denkens zum großen Teile unter dem Einflusse Englands entstanden waren, welches „in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Hegemonie des Geistes besaß“ [1]). Auch die Theorie vom gesellschaftlichen Vertrage war in England bereits lange entwickelt, als Rousseau ihr die glänzende und zündende

---

[1]) Karl Rosenkranz, „Diderots Leben und Werke“, II, S. 408.

Form seines Contrat social gab und die Souveränität des Volkes proklamierte [1]).

Die französische Gesellschaft war um so mehr für die Aufnahme der radikalsten Theorien vorbereitet — besonders wenn kein baldiger Verlust der Annehmlichkeiten des Lebens zu drohen schien —, daß, wie erwähnt, die alte Ordnung von aufrichtigen Vertretern nicht mehr verteidigt werden konnte [2]); die zersetzende Kritik Voltaires hatte die Wege für alle möglichen Neuerungen geebnet, wahrscheinlich in viel größerem Maße, als er es selbst gewünscht hatte, und deshalb beherrscht der Name des genialen Publizisten mit gutem Rechte sein Jahrhundert, wenn er auch kein konstruktives Element zum Bau der neuen Gesellschaft beigetragen hat. Auf das geistige Leben in den damaligen „Salons" kann hier nur hingewiesen werden; interessant ist aber die Änderung im Charakter dieser gesellschaftlichen Zentren, die die Zeit unwiderstehlich mit sich brachte: merkwürdig ist ihre Demokratisierung, sowohl was das soziale Milieu als auch die Inter-

---

[1]) In Frankreich selbst hatte er einen bemerkenswerten Vorläufer gehabt, den feurigen Protestanten Jurieu, der 1689 die „Soupirs de la France esclave qui aspire à sa liberté" geschrieben hatte (1788 nochmals erschienen unter dem Titel „Vœux d'un patriote"). „Il n'y eut pas de livre plus révolutionnaire sous l'ancien régime que les „Soupirs", la Révolution n'a pas eu de précurseur plus clairvoyant que ce ministre réfugié", sagt die Encyclopédie des sciences religieuses. An die alten Monarchomachen sich anlehnend, ruft er: „Le peuple fait les souverains, donc le peuple possède la souveraineté dans un degré éminent, car elle est en lui dans sa source et même dans son premier sujet. Il faut qu'il y ait dans la société une certaine autorité qui ne soit pas obligée d'avoir raison pour valider les actes: or, cette autorité n'est que dans les peuples".

[2]) Die Evolution des religiösen Gedankens seiner Zeit, besonders was den Protestantismus betrifft, ist sehr interessant: der Skeptiker Bayle hatte das Wort dahingehend gedeutet, daß er „Protestant war, weil er gegen alle Religionen protestiere"; er protestierte vor allem gegen „la sainte alliance du despotisme royal et de l'infaillibilité catholique dans un but évident d'agression et de guerre". (J. Denis, Essais sur la litérature morale et politique du XVIIIe siècle). Die Häresie der Socinianisten, die die Gottheit Christi leugneten, enthielt, der Meinung eines orthodoxen Historikers nach (A. Nicolas), den Theismus implicite in sich; wenn man auch nicht mit ihm sagt, daß „le philosophisme est l'enfant du socinianisme", so ist es doch zweifellos, daß die religiösen Streitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts auch in Frankreich zur Emanzipation der Geister beigetragen haben.

essen betrifft[1]). Von den hocharistokratischen Zusammenkünften bei Madame de Luxembourg steigt die Bewegung hinab in die halbadlige, halbbohême-artige Umgebung des Baron d'Holbach und der Madame d'Epinay, ja in die außerhalb der sozialen Schranken stehende Gesellschaft von Mlle. Lespinasse und Mlle. Quinault; später nimmt diese Form des gesellschaftlichen Lebens einen bürgerlichen Charakter an; sie übersiedelt nach dem Marais-Stadtteil mit Madame Necker und wird vollständig demokratisch bei Madame Roland, „deren Großmutter noch Mademoiselle genannt wurde zum Zeichen ihrer gesellschaftlichen Inferiorität". In diesem letzten Stadium war die Interessensphäre auch eine andere geworden, wie Michelet sagt (Louis XV. und Louis XVI.): „Vers 1776 les salons changèrent. On se tut un moment. Puis on ne parla plus que d'affaires sociales et d'intérèts publics". Während des ganzen 18. Jahrhunderts aber hatten die Salons eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt, und jedenfalls hatten sie die Bedeutung eines gesellschaftlichen Barometers gehabt. Die allgemeine Stimmung war eine ausgesprochen oppositionelle; es war viel von sozialen Fragen die Rede gewesen, und sogar abseits von denselben Stehende, wie d'Alembert, äußerten sich über „le droit barbare d'inégalité" und „l'inégalité monstrueuse dans la distribution des biens et des maux"[2]). Freilich, unter diesen „Oppositionellen" gab es viele solche, die die ganze Tragweite ihrer Proteste und der Folgerungen daraus nicht einsahen, oder sich mit Entsetzen später davon abwandten, wie Raynal selbst, der einen Brief mit Vorwürfen an die Constituante richtete, oder Morellet[3]), der zum heftigen Feinde der Revolution wurde. Wie Carlyle schrieb (The French Revolution, I. Bd., p. 268): „How many Morellets, Marmontels, who had sat all their life hatching philosophical eggs, cackled now, in a state bordering on distraction, at the brood they had brought out: it was so delightful to have one's philosophy crowned in the saloons; and now an infatuated people will not continue speculation, but have practice!"

---

[1]) Avezac-Lavigne, „Diderot et la société du baron d'Holbach"; Mme. d'Epinay, „Mémoires"; O. d'Haussonville, „Le salon de Madame Necker"; Dauban, „Étude sur Madame Roland et son temps".

[2]) S. J. Bertrand, „d'Alembert, sa vie et ses travaux".

[3]) S. über Morellet: Léonce de Lavargne, im Journal des Économistes 1865, und G. Scheele, daselbst 1890.

Aber neben der sozusagen offiziellen Sozialphilosophie war noch eine andere vorhanden, die freilich nicht mehr Einfluß als jene auf die Ereignisse und Gedankengänge der Revolution gehabt hat, bei welcher etwas länger zu verbleiben es aber für unsere Zwecke notwendig ist — nämlich bei den mehr oder minder sozialistisch angehauchten Erscheinungen der Literatur jener Zeit.

Im Gegensatz zu den großen philosophischen Strömungen des 18. Jahrhunderts in Frankreich, die im engsten Zusammenhange mit dem englischen Denken der gleichen Zeit stehen, scheinen der sozialistische Gedanke in Frankreich und die Erscheinungen, welche man als sozialistisch bezeichnen muß, ganz selbständig zu sein. Für die Unabhängigkeit und Isoliertheit dieser Gedankenrichtung ist vielleicht nichts so charakteristisch wie die sonderbare historische Figur des lange verkannten Curé Meslier, über dessen äußeren Lebensgang wir auch heute sehr wenig wissen. Zurückgezogen lebte er auf dem Lande in Etrepigny in der Champagne und wurde seinen Zeitgenossen nur durch Mitteilungen seiner größeren literarischen Kollegen bekannt. Dabei sagte ein jeder von ihm nur das, was er für seine Zwecke für nötig hielt. So ließ Voltaire ihn als antikatholisch gelten, die Enzyklopädisten als Atheisten, und erst im Jahre 1864 erschien eine volle Ausgabe seines „Testaments". Die Leistung dieses Mannes ist desto staunenswerter, als er vollständig abseits vom geistigen Leben seiner Zeit stand und wenig Fühlung mit den damals herrschenden Schulen hatte, und sein Werk somit das Ergebnis seines ganz persönlichen Denkens ist.

Das Testament wurde 1733 nach seinem Tode veröffentlicht. In einem Vorwort bittet Meslier seine Leser oder vielmehr die Mitglieder seiner Gemeinde, ihm zu verzeihen, daß er bei Lebzeiten den Mut nicht gehabt habe, die Wahrheit zu sagen.

Seine Kritik betrifft die Religion in demselben Grade wie die soziale Ordnung. Er war ein überzeugter Atheist, der die Unsterblichkeit der Seele verneinte und mit aller Wucht über den Christianismus herfiel, der die Lebensfreude töte. Individuelles Eigentum sowie jeglicher staatlicher Zwang finden vor ihm keine Gnade. Das Eigentum ist für ihn ein „Mißbrauch", „alle Menschen sind von Natur gleich, und sie haben alle im selben Maße dasselbe Recht auf Erden zu leben, jede natürliche Freiheit zu genießen und sich an den Gütern der Erde zu beteiligen, indem sie alle in nützlicher Weise arbeiten sollen, um die zur

Lebenserhaltung notwendigen Dinge zu besitzen. Alle Menschen sind von Natur gleich, aber die einen leben vom Ergebnis der schweren Arbeit anderer“ [1]). Was die Regierungsform anbetrifft, so ist er gegen jede Zentralisation und empfiehlt die Gründung „unabhängiger ökonomischer Gemeinden“, durch die Ältesten geleitet und verwaltet. In dieser Hinsicht schwebt ihm offenbar Platos Staat als Ideal vor.

Eine wohl noch sonderbarere Erscheinung ist Dom Deschamps, dessen Werke bis jetzt nicht veröffentlicht sind. Außer dem Aufsatze von Benoit Malon in der Revue socialiste, Septembre 1888 (Un bénédictin du XVIII^e siècle précurseur de l'Hégélianisme, du transformisme et du communisme anarchiste) und dem Buche von Beaussire (Antécedents de l'Hégélianisme dans la philosophie française Dom Deschamps son système, son école, Paris 1865), welches eine ungenügende Leistung ist, existiert keine Arbeit über ihn; ebenso wie Meslier blieb er ohne Einfluß auf seine Zeitgenossen. Auch von seinem Leben ist wenig bekannt geworden. In größter Stille wirkte er in der Abbaye zu Montreuil, deren Prior er war, und wo er 1774 starb. Im Jahre 1762 war er zufällig in Paris mit Diderot zusammengekommen, der über diese Begegnung in einem Briefe an Mademoiselle Volland, von einem Abend in Gesellschaft von einem „Moine athéiste“ berichtet. Sein Hauptwerk wollte er „La chaîne des vérités démontrées‘ oder „Le vrai système ou athéisme éclairé “nennen, welches er seinem Freunde, dem Marquis d'Argenson widmete, und welches mit einem Vorwort an „mes semblables, les hommes“ beginnt.

De l'énigme de la nature
Acceptez le mot précieux:
Tout ce que, sans retour, ce mot fait perdre aux dieux
Vous le gagnez avec usure,
Et tout ce qu'y perdent les lois,
Ce frein honteux pour vous dont ce mot vous dégage,
Les mœurs, libres du joug des prêtres et des rois,
Le gagnent avec avantage.

Er verneinte die Möglichkeit, das Dasein Gottes logisch zu beweisen, und das Alte Testament ist für ihn „le livre le plus

---

[1]) Zitiert nach Karl Grünberg, Revue d'Economie politique 1888: „Meslier, un précurseur oublié du socialisme contemporain“, und B. Malon in Revue socialiste 1888: „Jean Meslier Communiste et révolutionnaire.“

propre à révolter tout juif, ou chrétien sensé et à le jeter dans l'athéisme". Obwohl er eine „kurze und einfache Widerlegung des Systems von Spinoza" versucht hatte, war er ein ausgesprochener Pantheist. Sagt er doch im Satze 1: „Das Weltall ist ein existierendes Wesen, es ist die Substanz, von welcher alle fühlenden Wesen Nuancen sind", und Satz 2: „Das Weltall ist anderer Natur als ein jeder seiner Teile, und folglich kann man es nur begreifen und nicht sehen oder sich vorstellen. Das Weltall, das einzige Prinzip und die einzige metaphysische Wahrheit, ergibt die moralische Wahrheit." Es entspricht nicht dem Rahmen dieser Arbeit, sein System von der philosophischen Seite zu analysieren, wie interessant auch seine Dialektik, seine Vorahnung des Transformismus und besonders seine Religionsphilosophie erscheinen. Von Wichtigkeit ist es aber, darauf hinzuweisen, daß er einen inneren Zusammenhang zwischen den religiösen Begriffen und den jeweiligen gesellschaftlichen Zuständen feststellen will. Seiner Meinung nach entspricht der Atheismus (worunter er offenbar den Mangel an einer höheren Konzeption der Gottheit versteht) dem wilden Zustande, der Theismus dem état social oder état des lois, und dem idealen Zustande oder dem état des mœurs die „vérité ou athéisme éclairé", welchen wir eher Pantheismus nennen würden. Dieser ideale Zustand oder „die sozialen Verhältnisse, die unter allen Menschen oder in jeder Art von Gesellschaft existieren sollen, ergeben sich aus der metaphysischen Wahrheit, welche in der Idee des Weltalls enthalten ist. Dieses Prinzip ist die moralische Gleichheit, welche in sich die Gleichheit aller möglichen Güter enthält". Die moderne Gesellschaft ist für ihn „l'état d'extrême désunion dans l'union; l'état d'union sans désunion, qui est l'état des mœurs, l'état social sans lois" ist das von ihm angeschwärmte, offenbar anarchistische Ideal.

Die Mißstände und konkreten Mängel der vorhandenen Gesellschaftsordnung sind für ihn, im Gegensatz zu Meslier, den sie zum verzweifelten Protest trieben, nur Belege für seine zu beweisenden Ansichten. Wiewohl er auch ganz abseits von den ihm zeitgenössischen Denkrichtungen steht, scheint doch auch für ihn das Ideal eher rückwärts als vorwärts zu liegen: mit der Erreichung des état des mœurs muß jeder Fortschritt aufhören, sein Buch „donné une fois et ayant eu son effet, ne serait bon, comme tous les autres, qu'à quelque usage physique, comme à chauffer nos fours".

Aber von ungleich größerer Bedeutung für die Zeit vor der großen Revolution, ja auch für die Jahre der Revolution sind die Systeme von Mably und Morelly, besonders des letzteren. Sein berühmtes Werk „Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois" war der sozialistische Katechismus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Babeuf gründete seinen Reorganisationsplan darauf, ohne freilich zu wissen, daß Morelly dessen Verfasser war. (Das Buch war ohne Namensangabe erschienen, und ganz Frankreich schrieb dessen Autorschaft Diderot zu.) Über Morelly selbst ist außerordentlich wenig bekannt. Quérard, in La France Littéraire, gibt keine Auskunft über ihn, außer daß er in Vitry le Français gelebt habe. Im Jahre 1753 war sein „Naufrage des Iles flottantes" erschienen, welches in Deutschland heftig angefeindet worden war. Nach Quérard soll der „Code de la nature" eine Antwort darauf gewesen sein.

In seinem „MDCCLV Partout, chez le vrai sage" erschienenen Code unternahm es Morelly, den wahren Geist des Naturgesetzes, „de tout temps négligé ou méconnu", den Menschen zu offenbaren. Sein Ziel ist, zu zeigen, daß der wahre Held der Mensch ist, wie er von der Natur geformt ist, sein Bestreben, die verderblichen Vorurteile, „die den Menschen für die Stimme dieser liebenswürdigen Gesetzgeberin taub machen, mit der Wurzel herauszureißen". Bezugnehmend auf sein erstes Werk, sagt er, daß die Überschrift des Poems der Würde des Inhalts entspricht. (Der genaue Titel war: „Naufrage des îles flottantes, ou la Basiliade de Pilpaï, poème héroique", angeblich aus dem Indischen übersetzt.) „Nun bedeutet Basiliade auf griechisch die Heldentaten eines der Weltherrschaft würdigen Menschen, und unter der Allegorie des Naufrage des îles flottantes sei das Schicksal zu verstehen, von welchem man die vielen Oberflächlichkeiten, die die Vernunft beleidigen, befallen sehen möchte." Auch bei Morelly steht die Moral im engsten Zusammenhange mit der sozialen Politik. Er selbst definiert seine Aufgabe als diejenige, „de trouver une situation dans laquelle il serait presque impossible que l'homme soit dépravé ou méchant, ou du moins, minima de malis", und dieser Zustand ist für ihn der, wo der Mensch „so glücklich und so woltuend sein könnte, wie es in diesem Leben überhaupt möglich ist". Denn der Mensch hat nach seiner Auffassung ke[illegible]
geborenen Ideen, und erst die Notwendigkeit, sich anzustr
das Leben zu erhalten, entwickelt in ihm erstens „eine

Anhänglichkeit für alles, was unsere Schwäche erleichtert, und zweitens die Vernunft, welche die Natur „neben unsere Schwäche gestellt hat, um sie zu unterstützen". Außerdem hat die Natur allen Individuen der Art das untrennbare Eigentum des Bodens übertragen, allen und jedem den Genuß ihrer Freigebigkeit gewährt. Hieraus soll sich die „vraie sociabilité" entwickeln, gefördert durch die Ähnlichkeiten sowie die Verschiedenheiten der menschlichen Natur, die das Gefühl der Gleichheit und die Möglichkeit „des schmerzlosen Verzichtens" entstehen lassen. Vor allem ist die Notwendigkeit des Zusammenwirkens wichtig, welche diesen Zusammenhang besonders stark fühlbar macht.

Und diesen schönen Naturzustand hat nun die Einführung des Privateigentums zerstört. Denn das größte Übel, oder, wie Morelly sagt, „vice", wäre der Geiz oder der Hang, Eigentum zu besitzen und folgert daraus: „Dort, wo kein Eigentum existiert, kann auch keine der schädlichen Konsequenzen desselben existieren." Dann würde die „natürliche Herrlichkeit" gedeihen. Das beste Mittel, diesen Zustand zu erreichen, wäre eine vernünftige Erziehung der heranwachsenden Jugend. Das hauptsächlichste Hindernis ist, daß die meisten Gesetzgeber die Regeln der natürlichen Soziabilität gebrochen haben und die Folgen dieses Bruches unterhalten. Die Wurzeln der Soziabilität sieht er in der Familie. Die ganze moderne Kultur und soziale Ordnung beruhen auf der Fälschung der von der Natur empfangenen Gesetze. Aus diesem Grunde fällt er heftig über Montesquieu her, weil dessen Staatstheorie das Eigentum und das Interesse als Basis haben und darin der Kern alles Übels liege. „Schafft das Eigentum weg, das blinde und verständnislose Interesse, welches sein Begleiter ist, dann gibt's keine tollen Leidenschaften mehr, keine grausamen Taten, nicht einmal mehr die Idee des moralischen Übels. Schafft das Eigentum weg, ich wiederhole es beständig, und Ihr werdet auf immer die tausend Übel beseitigen, die den Menschen zur Verzweiflung bringen." Die Grundgesetze, die Mißbräuche für ewig unmöglich machen und das Glück der Menschheit begründen sollen, sind nach Morelly folgende:

1. Kein Mensch in der Gesellschaft wird als Eigentum und für sich ausschließlich irgendwas besitzen, außer den Sachen, wovon er wirklichen Gebrauch macht, sei es für seine Bedürfnisse, sein Vergnügen oder seine tägliche Arbeit.

2. Jeder Bürger wird als öffentlicher Mensch (homme public) genährt, gekleidet und beschäftigt auf öffentliche Kosten.
3. Jeder Bürger arbeitet für das allgemeine Wohl, entsprechend seinen Kräften, seinen Talenten und seinem Alter.

Außerdem schlägt Morelly eine Fülle ökonomischer, agrarischer, erzieherischer Gesetze vor, die uns hier weniger interessieren. Die Verwaltung geschieht durch in jeder Gemeinde gewählte Älteste, wobei auf die Vorbeugung einer tyrannischen Macht streng geachtet werden soll. Die Strafgesetzgebung muß ebenso „sanft wie zweckmäßig" sein, und es gibt nur zwei Verbrechen, für welche man als „gemeingefährlicher Geisteskranker" lebenslänglich eingesperrt wird: Mord und der Versuch, das „verhaßte Eigentum" einzuführen.

Mably war ein anderer Vorläufer des modernen Sozialismus, der über einen größeren wissenschaftlichen Apparat zur Unterstützung und Begründung seiner sozialen Theorien verfügte, in seinen konkreten Forderungen jedoch sich vielfach an Morelly anlehnte, dessen System als der eigentliche Prototypus der meisten Utopien des frühen 19. Jahrhunderts gelten könnte. (Villegardelle, der Herausgeber des „Code de la Nature" — neue Auflage, Paris 1841 — nennt dieses Werk das Vorbild der Systeme von Fourier und von Owen), Guerrier („l'Abbé de Mably moraliste et politique, Étude sur la doctrine morale du jacobinisme puritain et sur le développement de l'esprit républicain au XVIII^e siècle", Paris 1886) meint sogar, daß seinem System jede Originalität abzusprechen wäre, wenn es nicht im engen Zusammenhange mit seiner Moralphilosophie stünde. Diese Moralphilosophie, im Gegensatz zu derjenigen von Morelly, wird auf religiöser Basis konstruiert — Mably war ein ausgesprochener Gegner von Helvétius und vom Système de la Nature sowie des Atheismus und sogar des Deismus; er könnte als Anhänger einer wenn auch freien, so doch offenbarten Religion bezeichnet werden[1]); der Kern seiner Moraltheorie ist die Mäßigung. „Le délire des vertus humaines" flößte ihm Schrecken ein, sein Wunsch ist „de rendre l'homme heureux et vertueux en calmant ses passions", und die leidenschaftliche Liebe zur Gleichheit ließ ihn „entrevoir l'état social où la nature a placé le bonheur". Wie

[1]) Guerrier, l. c., 67.

Guerrier sehr zutreffend bemerkt, „die Gleichheit wird bei ihm zum Moralprinzip, und deshalb führt seine Moraltheorie zur kommunistischen Utopie als einzigen Möglichkeit, die Einzelinteressen mit dem allgemeinen Wohl zu versöhnen, die Leidenschaften zu mäßigen und die Gleichheit und Gerechtigkeit fest zu begründen".

Die sozialen Theorien Mablys treten am deutlichsten in seiner Antwort an die „économistes" hervor. Im Jahre 1767 veröffentlichte einer der bekanntesten Physiokraten, Mercier de la Rivière, ein Werk, welches als eine Art Karrikatur von dem Credo seiner Schule gelten kann — „L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques", mit dem vielsagenden Epigraph: „l'ordre est la loi inviolable des esprits et rien n'est réglé, s'il n'y est conforme". Ein Jahr später erschien als Erwiderung darauf, „Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques" von Mably. Das Buch von Mercier de la Rivière wäre seiner Talentlosigkeit und langweiligen Wiederholungen wegen sicherlich schon lange vergessen worden, wenn Mablys Antwort ihm nicht den Ruhm verschafft hätte, welchen es selbst vielleicht nur der krassen Form verdanken könnte, in der die Ideologie der beati possidentes darin auftritt: „la loi de propriété, établie sur l'ordre physique — renferme en son entier l'ordre essentiel des sociétés. Cette loi unique et universelle est la raison essentielle et primitive de toutes les autres lois. Les vertus sociales ne peuvent être que passagères dès qu'elles sont séparées de l'ordre essentiel des sociétés." Dieses geheiligte Eigentumsrecht besteht aus drei Elementen: der „propriété personnelle", die füglich als das Recht der persönlichen Freiheit bezeichnet werden könnte, „propriété mobiliaire" und „propriété foncière" — die für ihn natürlich die einzig wichtige ist, da er die Industrie schlankweg für „aucunement productive" erklärt. Es ist leicht begreiflich, daß diese engherzigen Ansichten (politisch ebenso wie ökonomisch: „qui est ce qui ne sent pas, qui est ce qui ne voit pas que l'homme est formé pour être gouverné par une autorité despotique?" S. 167) die Empörung von Mably hervorrufen mußten.

Er will nichts von dem angeblichen untrennbaren Zusammenhange der propriété personnelle und propriété foncière wissen, ja, er ruft: „je vous défie de remonter jusqu'à la première source des malheurs humains et de ne pas la trouver dans la propriété

foncière." Als Beispiel der tatsächlichen Trennung der beiden weist er auf Paraguay hin, in welchem er kein Schlaraffenland erblickt. Bei dieser Gelegenheit unterzieht er die Bewunderung aller Physiokraten für China einer scharfen Kritik. Seine Begründung der „natürlichen Gleichheit" weist wenig Originelles auf und erinnert stark an Rousseau. Er läßt die Natur zu ihren Kindern reden und erklärt: „la terre entière est le patrimoine de chacun de vous!" Und in den „Droits et devoirs du citoyen" (1758) heißt es: „je crois que les hommes sont sortis des mains de la nature parfaitement égaux, par conséquent sans droits les uns sur les autres, et parfaitement libres. Elle ne nous a dicté qu'une seule loi, c'est de travailler à nous rendre heureux". Seine Beschuldigungen der leidigen „Propriété" sind nicht minder heftig als diejenigen von Morelly, und in ihr sieht er die Entwicklungsmöglichkeiten der von ihm verhaßten „passions": „die Einführung des Eigentums an Grund und Boden und der Ungleichheit der Stände haben eine unzählige Menge von Bedürfnissen hervorgerufen, außerdem den Geiz, die Herrschsucht, den Luxus, die großen Vermögen, die äußerste Not, den Stolz der Großen, die Gemeinheit der Kleinen!" [1]).

Diderot, vielleicht der am größten Angelegte in der glänzenden Schar des glänzenden 18. Jahrhunderts, hat keine zusammenhängende Fassung seiner sozialen Theorien hinterlassen, aber es war kein Zufall, daß ganz Europa ihn für den Verfasser des „Code de la nature" hielt. Dieser „Démagogue de la philosophie", wie ihn J. Reinach [2]) nennt, war ein Neuerer in allen den mannigfaltigen Lebens- und Wissenszweigen, die seine leidenschaftliche Natur auf längere oder kürzere Zeit in ihrem Banne hielten, und seine bahnbrechenden Vorahnungen sind ebenso erstaunlich auf dem Gebiete der Naturphilosophie, wo er den Evolutionismus gleichermaßen vorausfühlte („Lettre sur les aveugles") — später allerdings zu einem etwas mystisch angehauchten Pantheismus neigend („Entretien avec d'Alembert") — wie auf dem Gebiete der sozialen Theorien. Als echter Sohn des 18. Jahrhunderts suchte er dieselben auf den Gesetzen der Natur zu begründen; er war aber einer der wenigen, die den Mut

---

[1]) (Doutes sur l'ordre essentiel etc., p. 251, Collection des œuvres complètes, Paris 1795.)

[2]) Joseph Reinach, „Diderot", Paris 1894.

fanden, sich von der zur zweiten Religion oder jedenfalls zur Anstandsregel der „philosophes“ gewordenen Verknüpfung von Moralkodex und „Naturgesetzen“ loszusagen: „la nature ne se soucie pas du bien et du mal, n'étant qu'à deux fins, la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce“. Seine sozialen Ansichten drückte er in der am meisten systematischen Form in dem „Abrégé du Code de la Nature, extrait du Système de la Nature“ aus. J. Assézat, der gelehrte Diderot-Forscher, schreibt, daß „man beinahe mit Gewißheit sagen darf, daß dieses Kapitel, welches die Grundzüge des ganzen Werkes enthält, der Feder Diderots gehört“; er hat es auch in den gesammelten Werken Diderots (Paris 1875—76, 20 vol.) herausgegeben. Das positive soziale Ideal des Philosophen lernen wir aus dieser Schrift allerdings nicht kennen; interessant ist aber seine Moraltheorie, die mit seiner Politik eng verbunden ist. Anstatt von „Gut und Böse“ setzt er „Wahr und Falsch“; sein Kriterium ist vornehmlich eudämonistisch, den Faden der Ariadne aber zur Erkenntnis kann ihm nur die „nature connue par l'expérience“ geben. Der Denker, der die Ungläubigkeit für den „ersten Schritt zur Philosophie“ erklärte, appelliert stolz an die Würde des Menschentums, indem er ruft: „Solange die Menschen, auf ihre religiösen Ansichten versessen, in einer eingebildeten Welt die Prinzipien ihres Betragens hienieden suchen, werden sie keine Prinzipien haben; solange sie fortfahren werden, den Himmel zu betrachten, werden sie auf Erden stolpern, und ihre unsicheren Schritte werden sie niemals zu dem Behagen, der Sicherheit, der Ruhe führen, die für das Glück notwendig sind.“ Das Glück, seiner Auffassung nach, liegt in der Übereinstimmung mit der Natur, „die sich selbst niemals widerspricht“.

Er läßt sie folgendermaßen zu dem Menschen reden: „Ich heiße deine Freuden willkommen, falls sie, ohne dir selbst zu schaden, nicht für deine Brüder verhängnisvoll werden, die ich zu deinem eigenen Glücke unentbehrlich gemacht habe.“ Und der Mensch ruft: „O Natur, Herrin aller Geschöpfe! Und ihr, deren göttliche Töchter, Tugend, Vernunft, Wahrheit! Seid auf immer unsere einzigen Gottheiten!“

Daß Diderot diese Gefühle auch in die Wirklichkeit zu übersetzen wußte, zeigt u. a. sein „Supplément aux voyages de Bougainville“, in welchem er seinen alten Taitianer eine furchtbare Anklage gegen die Kehrseiten der modernen Zivilisation

halten läßt; die ganze Schrift ist weit von den mit Rosenwasser bespritzten Idyllen entfernt, die das 18. Jahrhundert als „voyages imaginaires“ [1]) hervorgebracht hat, und anstatt der pastoralen Schlußstimmung steigert sich Diderots Kritik zu der wahrhaftig anarchistischen Erklärung „unserer Gewohnheiten, unserer Gesetze . . . bloß für verschiedentlich verkappte Ketten, Ketten, die nur die Empörung und die Verachtung eines jeden hervorrufen müssen, für den die Liebe zur Freiheit das stärkste aller Gefühle ist!“ Und diese radikale Stimmung ist bei ihm nicht zufällig.

Der berühmte Vers: „Et ses mains ourdiraient des entrailles de prêtres au défaut d'un cordon pour étrangler les rois“, der es als Kriegsruf mit dem Voltaireschen „écrasez l'infâme“ aufnehmen könnte, entstammt dem Poem „Les Eleuthéromanes ou les furieux de la liberté“ (1772 verfaßt, erst 1795 gedruckt, aber viel früher bekannt). Dieses Gedicht, aus einem Scherz entstanden [2]), aber dem freiheitsliebenden Genie seines Verfassers durchaus entsprechend, ist außerordentlich reich an Gedankenblitzen, die tief in die revolutionäre Stimmung der Zeit blicken lassen, wie z. B.:

„Celui qui peut tout, rarement veut le bien.“
L'enfant de la nature abhorre l'esclavage;
Implacable ennemi de toute autorité
Il s'indigne du joug; la contrainte l'outrage;
Liberté, c'est son vœu; son cri, c'est liberté.“

Er empört sich über die Deutung des contrat social, die zur Rechtfertigung des Bestehenden führen könnte und fragt:

„. . . qui l'a dicté, ce pacte?
Qui l'a signé? Qui l'a souscrit?
Qui le maintient? La justice ou la force?
Jamais au public avantage
L'homme n'a franchement sacrifié ses droits!
La nature n'a fait ni serviteur ni maître.
Je ne veux ni donner ni recevoir des lois!“

Das Ideal entspricht den hier ausgesprochenen Gefühlen:

---

[1]) Am Ende des Jahrhunderts betrug eine Sammlung derselben 36 dicke Bände.

[2]) Diderot wurde drei Jahre hintereinander am Dreikönigstage zum „Roi de la fève“ vom Zufall erwählt und schrieb das Gedicht, um seine Niederlegung dieser „königlichen Würde“ zu erklären.

„C'est l'empire de la beauté,
Tout sent, tout reconnaît sa souveraineté.
La bonté, la vertu, la beauté, les talents
Se sont partagé mon encens.
Issus d'un même sang, enfants d'un même père,
Oublions en ce jour toute inégalité!"

Es ist überflüssig, zu wiederholen, daß mit einigen hervorragenden Ausnahmen in den Äußerungen des sozialistischen Gedankens jener Zeit wenig Systematisches und logisch Durchgeführtes war, besonders was die minder bedeutenden Vertreter dieser Bewegung betrifft. — Vielleicht wäre es sogar zweckmäßiger, von dem revolutionären Gedanken schlechthin zu sprechen, da an eine strenge Unterscheidung der sozialistischen, anarchistischen, kommunistischen, kollektivistischen Erscheinungen in der Flut der Ideen vor der großen Revolution nicht zu denken ist. Die meisten bieten auch wenig Originelles.

Es genüge hier, auf die zahlreichen sozialen Romane oder Utopien hinzuweisen, als deren chronologischen Prototypus in Frankreich C. Hugo (Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, Dietz, Stutttgart, 1895) den „Télémaque" von Fénelon nennt. In den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts erschienen die Schriften von Mercier („L'an 2440", „Mon bonnet de nuit"), Pechméja („Telèphe"), Fontenelle („La république des philosophes"), Restif de la Bretonne („La découverte australe", „Le Thesmographe"), und eine Unzahl anderer[1]). Die interessanteste Figur dürfte hier wohl jener Restif sein, der sich eine skandalöse Berühmtheit durch seine Romane erworben hatte und unerwarteterweise als Zukunftsträumer auftrat. Viele sehen bei ihm die Keime der Theorien von Fourier, merkwürdig ist die Übereinstimmung der Kosmogonie beider, und B. Malon (Revue socialiste 1889) charakterisiert ihn als einen „chercheur inquiet et suggestif, qui contribua ainsi à l'œuvre destructive et reconstructive du grand siècle".

Aber nicht nur in Staatsromanen äußerte sich der Geist des Aufruhrs und des Protestes — und zwar des Aufruhrs gegen die

---

[1]) Viele Angaben bei Baenoit Malon, „Histoire du socialisme", Andre Lichtenberger, „Études sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution" und „Le socialisme et la Révolution Française", sowie bei Villegardelle, „Histoire des idées sociales avant la Révolution Française", Paris 1846.

konkreten Gesellschaftsformen: die Zeit der liebenswürdigen und skeptischen Frondeurs in den eleganten Salons war unwiederbringlich vorbei! Auf Schritt und Tritt stoßen wir auf Erscheinungen dieser Art, die schwerlich unter eine bestimmte Rubrik zu bringen sind, und für die jedenfalls kaum ein Schlagname zu finden wäre. So z. B. der bekannte Linguet[1]), dessen unruhiger Geist im steten Zwiste mit der Umgebung — jeder Umgebung — war. Der konservative Historiker Funck-Brentano (Revue Historique 1890) nennt ihn einen „journaliste, journaliste dans la plus mauvaise acception du mot", aber dieses Urteil scheint ebenso einseitig wie bündig zu sein. Es ist schwer zu bezweifeln, daß Linguet es ernst mit seiner Tätigkeit nahm. Er wurde aus dem Stande der Advokaten am Pariser Gericht ausgeschlossen, weil er „déclamait contre le droit romain", und verbrachte einige Jahre in der Bastille.

Im Jahre 1767 gab er die „Théorie des lois civiles" heraus, wo wir einer Fülle interessanter Gedanken, von denen manche für jene Zeit neu waren, begegnen. Er war einer der ersten, die den Zusammenhang zwischen den Rechtsnormen und den jeweiligen Machtverhältnissen in der Gesellschaft erblickten: „l'esprit des institutions sociales est beaucoup moins la conservation des personnes que celle de la propriété des biens"; „la propriété est née de l'usurpation et la société de la violence"; „les lois produisent les guerres, puisque celles ci sont produites elles-mêmes par l'amour de la propriété et que la propriété n'est fondée que sur les lois." Dementsprechend fand er die Lage der besitzlosen Volksklassen äußerst elend; er verglich die damaligen Arbeiter mit den Sklaven des Altertums, und die Resultate waren zugunsten der antiken Verfassung, ja, er erwartete Besserung dieser Zustände nur von einer absoluten Regierung, denn dieser scharfe Kritiker besaß nicht die Fähigkeit, sich zu begeistern und zu schwärmen, er glaubte nur wenig an ein verheißenes Land der sozialen Gerechtigkeit und meinte, daß dieses Unternehmen ebensowenig realisierbar sei wie die Entdeckung der „pierre philosophale".

In mancher Hinsicht näherte er sich seinem Zeitgenossen Necker, dessen Anhänger in volkswirtschaftlichen Fragen, namentlich was den Getreidehandel betraf, er war — ähnlich wie

---

[1]) S. über ihn A. Lichtenberger in „Révolution Française" (Revue), August 1893.

schon früher der Abbé Galiani („Dialogues sur le commerce des grains"), war er für einige Schutzmaßregeln, bedingt durch die verzweifelte Lage des Volkes in manchen Provinzen und die gewissenlosen Spekulationen vieler „accapareurs" (damalige landläufige Bezeichnung von Getreide-Großhändlern). Aber nicht nur in dieser Frage stimmt er mit Necker überein: der Minister, den man schwerlich des Sozialismus verdächtig halten kann, meint fast wörtlich dasselbe, was der Bohême-Publizist geäußert hatte: „Presque toutes les institutions civiles ont été faites par les propriétaires", sagt er in seinem „Traité sur la législation et le commerce des grains". Und wenn Linguet als einer der ersten Forscher der Arbeiterfrage genannt werden kann, so ist man gezwungen, eine merkwürdige Vorahnung des ehernen Lohngesetzes in den folgenden Worten Neckers zu sehen: „Quelle que soit la distribution des impôts, le peuple est condamné par l'effet des lois de la propriété à n'obtenir jamais que le nécessaire en échange de son travail." Er schließt sein Buch mit folgenden Worten, die er in den Mund der Besitzlosen legt: „Que nous importent vos lois de propriété? Nous ne possédons rien! Vos lois de justice? Nous n'avons rien à défendre! Vos lois de liberté? Si nous ne travaillons pas demain nous mourrons!" Diesen Zuständen aber wollte Necker durch sein Protektionssystem abhelfen. Jedenfalls aber gebührt ihm die Ehre, Fragen angeschnitten zu haben, die die Revolution später außer acht gelassen hat.

Viel radikaler noch war in seiner Jugend der spätere bekannte Girondist Brissot de Warville gewesen, der das Proudhonsche „la propriété c'est le vol" zuerst ausgesprochen hatte. Im Jahre 1780 veröffentlichte er seine „Recherches sur le droit de propriété et le vol", worin er die Frage aufwarf: „Was ist das Eigentum in der Natur?" Die Antworten darauf waren im höchsten Grade aufrührerisch: „Le besoin est le seul titre de notre propriété"! Und noch heftiger: „Der Hunger, das ist ein Anrecht! Ihr, lasterhafte Bürger, zeigt mir ein mächtigeres!" Natürlich ist das Eigentum für ihn Mißbrauch, ja ein Verbrechen: „Es gibt kein ausschließliches Eigentum in der Natur! Dieses Wort ist aus ihrem Kodex gestrichen. Der Reiche ist der Dieb!" Brissot hatte kein konstruktives Ideal, aber seine leidenschaftlichen Aufrufe fanden großen Anklang, und Lichtenberger meint, daß der Herausgeber des Père Duchesne,

Hébert, während der Revolution manches aus dem Buche des nunmehr „gemäßigten“ Gegners schöpfte.

In der unzähligen Masse von Broschüren und Aufrufen, die unmittelbar der Revolution vorangingen, finden sich einige sehr sonderbare[1]). In dieser Zeit der Gärung glaubten Berufene und Unberufene ihr Scherflein beitragen zu müssen. Als eigenartige Kuriosa können hier Vorschläge angeführt werden, wie z. B. der phantastische „Plan social“ von Chappuis (1788), der eine unerhört despotische, aber auf kommunistischer Grundlage ruhende soziale Ordnung einführen will (das Werk ist übrigens das Erzeugnis eines vollständig kranken Gehirns), oder die Schrift des späteren Generals Napoleons: Caffarelli du Falga (freilich nicht gedruckt), der ein originelles System von Pacht und Eigentum an Grund und Boden in Vorschlag brachte — diese Erscheinungen interessieren uns hauptsächlich als Symptome der Bedeutung, die die soziale Frage damals bereits angenommen hatte. Es ist leicht begreiflich, daß, wie schon hervorgehoben wurde, das Grundeigentum den Kern dieser Frage der damaligen ökonomischen Struktur entsprechend ausmachen mußte.

Und deshalb enthalten die meisten sozialistischen Programme vor allem den Vorschlag, zum Agrarkommunismus überzugehen[2]); von der Rolle der loi agraire wird weiter die Rede sein. Interessant sind u. a. die Ausführungen Gosselins: „Reflexions d'un citoyen adressées aux notables sur la question proposée par un grand roi (Frédéric II.): en quoi consiste le bonheur des peuples et quels sont les moyens de le procurer? Ou sur cette autre: d'où vient la misère? Et quels sont les moyens d'y remedier?“ (1787). Die Antwort darauf ist ein Plan von genossenschaftlichem Besitz und Bebauung des Bodens, wobei der Verfasser sogar ganz moderne Wege für den Übergang zu diesem System in Vorschlag bringt, nämlich die Einführung der progressiven Besteuerung und der hohen Erbschaftssteuer. Die Tatsache ist hervorzuheben, daß für diese Pläne eine sehr reelle Grundlage existierte, denn im damaligen Frankreich waren noch ziemlich bedeutende Überreste von gemeinschaftlichem Besitz an Grund und

---

[1]) Viele interessante Einzelheiten bei Lichtenberger, „Le socialisme utopique“ und „Le socialisme au XVIII^e siècle“.

[2]) Äußerst interessant ist die Schrift von Fritz Wolters, „Studien über Agrarzustände und Agrarprobleme in Frankreich von 1700—1790“. Schmollers Forschungen XXII, 5.

Boden[1]) vorhanden, besonders in der Auvergne, dem Nivernais und auch in der Bretagne, wo sie noch später erhalten blieben. Als Beispiel möge die von Jaeger („Geschichte der sozialen Bewegung und des Sozialismus in Frankreich", Berlin 1876, Bd. I, S. 391 u. ff.) angeführte Beschreibung der Gemeinschaft der Guittard dienen, die eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den slavischen „mir" und „zadruga" aufweist.

Den Anstoß zum ernsten Nachdenken über soziale Probleme von einem anderen Standpunkte als dem rein moralischen und philosophischen konnten damals freilich manche Faktoren geben: es genüge hier, an die steten Agrarunruhen der Zeit unmittelbar vor der Revolution zu erinnern. Zu den Bauern, die damals ein unzufriedenes Element darstellten, gesellten sich die Mitglieder einer eben entstehenden Klasse — die proletarischen Arbeiter, die zu dieser Epoche bereits ein ziemlich wichtiges Kontingent der Bevölkerung von Paris, Lyon und anderer Großstädte bildete. Die Unzufriedenheit und die Unruhen nahmen leicht eine gewalttätige Form an, die Agrarbewegung wurde oftmals von terroristischen Akten begleitet; ebenso die Gärung unter den noch halb an die Scholle gefesselten Industriearbeiter[2]). Bax und Morris weisen auf die symptomatisch bedeutende Tatsache hin, daß bei der Revolte und Plünderung der Réveillonschen Fabrik im Jahre 1789 die bürgerlichen gardes françaises auf das Volk schossen, welches sie doch gegen die königlichen Truppen verteidigten. Und es darf nicht außer acht gelassen werden, daß der Eröffnung der Generalstände der blutig unterdrückte Aufstand der St. Antoine-Vorstadt nur um einige Tage voranging. Deshalb soll es uns nicht wundern, daß in der reichen Literatur von 1789 wir mehrere Zeichen des Protestes seitens — oder im Interesse — des „vierten" Standes finden. Zu dieser Zeit beginnen einige spätere Babouvisten — die ersten revolutionären Kommunisten, die den Versuch machten, ihre Ideen in die Wirklichkeit umzusetzen — ihre vorläufig nur literarische Tätigkeit.

In der Tat, kurz vor dem Ausbruche der Revolution erscheinen die Schriften einiger nachmaligen Mitglieder der „Société des Égaux", in denen die Keime ihrer späteren Theorien deutlich

---

[1]) Wolters, l. c.

[2]) E. Belfort Bax and W. Morris: Socialism, its growth and toucome. London 1893.

zu sehen sind. Babeuf gab zu Anfang des Jahres 1789 seinen „Cadastre perpétuel“ [1]) heraus, welchen er mit Audiffret bearbeitet hatte; dem realistischen Geiste seines Verfassers entsprechend, enthielt der „Cadastre“, anstatt sich in weitschweifigen Reklamationen zu verlieren, als Hauptforderung den Plan einer alleinigen Kopfsteuer, wovon die Besitzlosen befreit werden sollten. Außerdem wurden viele Maßregeln in Vorschlag gebracht, die die Lage der armen Volksklassen erheblich bessern und den Übergang zur „tatsächlichen Gleichheit“ ermöglichen sollten. (Wie bekannt, entwickelte sich die ausgesprochen kommunistische Theorie des „Manifeste des Égaux“ erst allmählich, und auf den Seiten des „Tribun du Peuple“, der Zeitschrift der „Gleichen“, führte Babeuf eine ziemlich lange Polemik gegen den anderen Theoretiker der Gesellschaft, Antonelle, der eine Reihe von „lois restrictives“ zwecks Herstellung der sozialen Gerechtigkeit empfahl.)

Ein weiterer Anhänger Babeufs, Sylvain Maréchal, der sich bis dahin vornehmlich als Atheist bekannt gemacht hatte (einige Jahre vor der Revolution war er der Herausgeber des „Almanach des Athées“ gewesen), schrieb 1788 die „Apologues modernes à l'usage d'un Dauphin“, die heftige Anfeindungen der gesellschaftlichen Ungleichheiten in sich bargen. — Sehr bekannt ist das Werk von François Boissel, „Le catéchisme du genre humain“ [2]), der 1786 ein „Discours contre les servitudes publiques“ geschrieben hatte.

Bereits in der erstgenannten der beiden Schriften sehen wir den Hauptgedanken des Verfassers hervortreten — den des teleologischen Dualismus des „ordre social“ (was für ihn gleichbedeutend mit „ordre moral“ ist) und „ordre naturel ou physique“: der letztere hat nur die Erhaltung der Art zum

[1]) S. darüber C. Hugo in „Neue Zeit“, 1893: „Der Sozialismus in Frankreich während der großen Revolution.“

[2]) Der volle Titel lautet: „Catéchisme du genre humain, que, sous les auspices de la nature et de son vénérable auteur, qui me l'ont dicté, je mets sous les yeux et la protection de la Nation française et de l'Europe éclairée, pour l'établissement essentiel et indispensable du véritable ordre moral et de l'éducation sociale des hommes, dans la connaissance, la pratique, l'amour et l'habitude des principes et des moyens de se rendre et de se conserver heureux les uns les autres.“ Paris 1789. S. darüber Grünberg in „Revue d'économie politique“, 1891, und C. Hugo in „Neue Zeit“, 11. Jahrgang.

Zweck, während die „soziale Ordnung“ ausschließlich zum Schutze des einzelnen Individuums hat eingerichtet werden können und sollen (wie ersichtlich, ist trotz dieser Neuerung in der Sozialphilosophie auch hier keine klare Gliederung des Seienden und Seinsollenden zu suchen.) Trotzdem liegt auch für ihn das Kriterium in der Natur: „Pour que l'ordre social soit moral, il faut qu'il soit conforme à la raison; et pour que la raison ne s'égare pas, il faut qu'elle se conforme à la nature.“ Und in der von ihm 1793 verfaßten „Déclaration des droits des sans-culottes en réponse à la déclaration des droits de Robespierre“ heißt es: „Les sans-culottes de la République Française reconnaissent que tous leurs droits dérivent de la nature et que toutes les lois qui la contrarient ne sont pas obligatoires.“ Den Übergang vom ordre physique zum ordre social ermöglicht die Familie, die auf der ersten Entwicklungsstufe der Soziabilität entsteht, und der weitere Fortschritt muß zur Erkenntnis bringen, daß „on ne parvient à chercher et à trouver son bonheur que dans le bonheur général“. Und zwar haben alle das gleiche Anrecht darauf: „par rapport à la prétention de satisfaire a leurs besoins les individus humains ne sont pas inégaux et sont, par contre, tous égaux.“ Die moderne Gesellschaftsverfassung, die er „mercenaire, homicide et antisociale“ [1]) nennt, verdankt ihre Entstehung der Kraft und der Brutalität der ersten Usurpatoren, deren Einrichtungen die „Schlauesten“ später zu ihrem eigenen Vorteile ausnutzten und aufrechthielten; das hauptsächliche Übel liegt im Institute des Privateigentums, welches „n'est pas conforme à la nature, et la contrarie“. Die Wege zur Einführung der gerechten Ordnung sind eine Reihe von „lois restrictives“ und vor allem eine rationelle Erziehung der Jugend (woher auch der Titel — Catéchisme; die Schrift erlebte 1792 eine zweite Auflage).

Unvergleichlich klarer — man wäre versucht zu sagen drohender — klingt manches in der unmittelbar vor der Versammlung der Generalstände, am 25. April 1789, von Dufourny de Villiers herausgegebenen Broschüre, deren Titel für den Inhalt so bezeichnend ist, daß er hier in extenso angeführt werden soll:

---

[1]) Catéchisme, p. 27.

Cahiers du quatrième ordre,
celui des pauvres journaliers, des infirmes, des indigents, etc.,
l'ordre sacré des infortunés,
ou correspondance philantropique entre les Infortunés, les hommes sensibles et les États-généraux:

pour suppléer au droit de députer directement aux États, qui appartient à tout Français, mais dont cet ordre ne jouit pas encore.

Übrigens ist die Schrift, im Widerspruch mit ihrem demokratischen Charakter mit einem lateinischen Epigraph versehen, nämlich:

Consolamini, consolamini, populo meus. Quare moerore consumeris? Quare innovavit te dolor? Salvabo: te noli timere!

Dieses Motto wird dann in freier französischer Übersetzung wiedergegeben.

Anstatt der Ständegliederung schlägt der Verfasser vor, die französische Gesellschaft ihren Vermögensverhältnissen nach in Klassen zu teilen, um eine progressive Steuer einzuführen. Diese Einrichtung steht für ihn im Einklange mit dem echten Zwecke der Gesellschaft — dem Schutze der „faibles et des indigents"; denn es wäre grundfalsch, an einen pacte social zu glauben, eingerichtet zur Aufrechterhaltung des Eigentums, „parce qu'il aurait été ridicule de proposer ce pacte en vertu duquel les propriétaires auraient eu pour garants de leurs biens des hommes qui n'auraient retiré aucun avantage de ce pacte, auxquels ce même pacte n'aurait même pas garanti la conservation de la vie!" [1]).

Dieser einsame Schwärmer — über sich persönlich spricht er im Vorwort — scheint gar keine Beziehungen zur Volksmasse gehabt zu haben, unbewußt aber hat er ein Schlagwort von großer Bedeutung gegeben.

Dagegen dürfte eine andere Broschüre ihre Wurzeln tief im Volksbewußtsein haben; sie heißt: „Je perds mon état, faites moi vivre!" und ist 1789 anonym erschienen. In den bevorstehenden Umwälzungen, die er doch für unumgänglich notwendig hält, sieht der Verfasser den kommenden wirtschaftlichen Ruin vieler Existenzen und ruft die Nationalversammlung folgendermaßen an:

---

[1]) Cahiers du 4ème ordre, p. 11.

„Assemblée Nationale! Vous voudriez que chacun jouit de sa propriété. Faites donc un partage des terres, imitez Lycurgue. Les germains, vos ancêtres, ne donnaient pas les champs en propriété. Les magistrats faisaient tous les ans une nouvelle distribution des terres, et de cette manière ils maintenaient l'égalité, l'égalité si nécessaire à la liberté. Elevez vous à ce principe et embrassez le tout entier". Und weiter heißt es:

„Croyez vous que l'extrême inégalité de fortune ne soit pas un renversement de tout ordre, de toute raison, de toute justice?

Si je n'ai rien, ne serai je pas dépendant du riche? Et, malgré les droits de l'homme, les riches ne feront-ils pas de moi leur esclave?

Nous sommes frères par la nature; nous le sommes par la religion; nous le devenons par les lois; nous devons l'être aussi par la fortune!"

Wir schließen hier diese kurze Übersicht der sozialistischen Gedankengänge im vorrevolutionären Frankreich. Es sei hervorgehoben, daß unsere Darlegungen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Die zum größten Teil noch unerforschte Broschürenliteratur dieser Periode wird wohl noch viel Material zur Beleuchtung des Volksbewußtseins unmittelbar vor der Revolution liefern.

II.

Haben wir in bezug auf die sozialpsychologischen Konstellationen des 18. Jahrhunderts eine ungeheure Meinungsverschiedenheit wahrgenommen, so begegnet uns in der Beleuchtung der großen Revolution ein wahres Chaos von Ansichten, und zwar sowohl was die einzelnen ideologischen und soziologischen Gruppierungen betrifft, als auch die großen ausschlaggebenden Strömungen des Lebens und des Denkens. Und wie könnte es wohl anders sein bei der Betrachtung des welterschütternden Kataklysmus, der Altes und Neues, Denken und Wirken, Gefühl und Realität, Menschen und Dinge in ein unerhörtes Neben- und Ineinander geworfen hat, die sich am fernsten liegenden Extreme unerwarteterweise zusammenbringend, zwischen scheinbar unzertrennbaren Erscheinungen Abgründe öffnend, mit vielen vitalen Fasern am Althergebrachten hängend und sich von aller Tradition lossagend — ein Kataklysmus, in dem alle Werte der Kultur die Feuerprobe bestehen sollten, und der eine vollständig neue Gruppierung der zum Teil alten Werte schuf.

Gerade aus diesem intimen Zusammenhange von Alt und Neu, und vielleicht aus der Diskrepanz zwischen rationalisierenden Absichten und der sich mit elementarer Gewalt den Weg öffnenden kategorischen Forderungen des Lebens läßt sich die Mannigfaltigkeit in der Beurteilung der uns hier interessierenden Momente besonders erklären. Was diesen Teil der vorliegenden Arbeit betrifft, ist es vielleicht ratsam zu bemerken, daß er nur als Versuch gemeint ist, auf einige Punkte die Aufmerksamkeit zu lenken, die in ihrem Zusammenhange manche sozialpsychologische Data konstituieren, welche für unsere Zwecke von weittragendster Bedeutung sind.

Wie schon mehrfach erwähnt, gehört es durchaus nicht in den Rahmen dieser Schrift, die sozialen Machtverhältnisse, die

soziale Struktur und die sozialen Bewegungen zu analysieren, die die Revolution in Gang gebracht haben, ungeachtet dessen, eine wie große Rolle diese Realia gespielt haben — es kann sich hier nur um die Reperkussion handeln, die diese Vorgänge im Bereiche der Ideen gefunden haben. Deshalb seien die Agrarunruhen der achtziger Jahre, die brennenden wirtschaftlichen und finanziellen Fragen (besonders die Getreidenot und die Staatsverschuldung), ferner die Arbeiterunruhen (die in Lyon bereits 1786 anhuben), überhaupt die Differenzierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und die immer schmerzhafter werdende Diskrepanz zwischen alten Formen und neuen Inhalten — alles Faktoren, die nicht überschätzt werden können — hier nur kurz genannt[1]).

Ebensowenig darf die höchst interessante Frage nach dem politischen und sozialen Bewußtsein der Stände, wie es in den Cahiers zutage tritt, erörtert werden[2]).

---

[1]) Daß das Bewußtsein von neuen sozialen Gruppierungen, die über das alte Gebäude der Ständegliederung hinausgewachsen waren, und von neuen damit verbundenen Interessengegensätzen hier und da auftauchte, erhellt aus manchen literarischen Erscheinungen der Zeit: in der „Élection des députés de la ville et vicomté de Paris aux États généraux, rendue libre par des moyens plus simples que ceux du Règlement“ (Frühling 1789) protestiert der anonyme Verfasser gegen die Ausschließung der Besitzlosen vom Règlement électoral; in einer anderen Broschüre, dem „Cahier des pauvres“, meint der ebenfalls unbekannte Verfasser: „il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais que deux classes réellement distinctes de citoyens, les propriétaires et les non propriétaires, dont les premiers ont tout et les autres n'ont rien“ (zitiert von Chassin, „Le génie de la Révolution“). Die für die neue Gestaltung der Dinge charakteristische Broschüre von Dufourny de Villiers ist bereits im anderen Zusammenhange erwähnt worden; zur selben Zeit stellte Brémond in seinen „Observations au peuple français“ dem „vrai peuple, les plébéiens“, die Aristokratie gegenüber, worunter er auch den „haut tiers“ verstand, „devenu par l'ambition nobiliaire le fléau le plus redoutable des peuples“; als Gegenstück hierzu darf erwähnt werden, daß 1789 Volney in einer „Lettre des bourgeois aux gens de campagne“ die Bourgeoisie von der Beschuldigung der Feindschaft der Bauernbevölkerung gegenüber zu rechtfertigen für nötig hielt (zitiert von L. Cahen in „Revue de Synthèse historique“, Februar 1906).

[2]) Der erste Versuch, die diesbezüglichen Angaben zu systematisieren, wurde bereits 1789 von Louis Marie Prudhomme gemacht, der eine Sammlung in drei Bänden herausgab unter dem Titel: „Résumé

Außer den Forderungen der Cahiers fand die öffentliche Meinung ihren Ausdruck in den überaus zahlreichen Broschüren, Zeitungen und Zeitschriften, und vielleicht spiegelte sich das politische Leben noch mehr als in der offiziellen Nationalversammlung in den Klubs, den Wahlkörperschaften und der Vertretung der Stadt Paris wieder — die Hauptstadt sollte in kürzester Frist das eigentliche Zentrum der Revolution werden. Von diesen Klubs waren zwei, die sich zuerst sehr nahe standen, von hervorragender Bedeutung — derjenige der Amis de la Constitution, der später zur Société des Jacobins wurde, und aus welchem die meisten Montagnards hervorgingen, und der Cercle social, in welchem die politische Wiege vieler Girondins und auch einiger „enragés" stand. Da gerade diese der dominierenden Strömung gegenüber in gewisser Opposition sich befindenden Ideenrichtungen für unsere Zwecke von großer Wichtigkeit sind, so sei es gestattet, hier auf deren — wenn auch flüchtige — Betrachtung einzugehen.

Die sozialen Tendenzen des Cercle social hatten zuerst einen gewissermaßen mystischen Anflug; seine Begründer, Claude Fauchet und Nicolas de Bonneville, die Herausgeber der „Bouche de Fer", waren Freimaurer (wie freilich die meisten hervorragenden Revolutionäre jener Zeit), und die Sitzungen des Cercle fanden sogar im alten Lokal einer Loge im Palais Royal statt. Es kann nicht bestritten werden, daß der Einfluß, den die

---

général, ou extrait des pouvoirs, instructions, demandes et doléances remis par les divers bailliages, sénéchaussées et pays d'État du Royaume à leurs députés à l'Assemblée des États-généraux ouverts à Versailles le 5 mai 1789." Er hebt den einstimmigen Wunsch des Klerus hervor, der katholischen Religion die Suprematie zu sichern — ungeachtet dessen, wieweit in ihren sonstigen Ansichten die einzelnen Diözesen auseinandergehen, von der reaktionären Behauptung des Vicomté de Paris, daß „les malheurs de la France viennent de l'esprit d'irréligion qui s'y est introduit", bis zu der Forderung des évêché de Lyon die persönliche Freiheit beinahe in ebenso großem Maße wie in der Habeas Corpus-Akte zu sichern. Der Adel weist durchweg eigennützige Tendenzen auf, und seine Opposition ist hauptsächlich gegen die zu große königliche Gewalt gerichtet („que toutes les prisons d'État soient abolies"; „que le roi soit supplié de vouloir bien ordonner la démolition de la Bastille"). Der dritte Stand besteht einstimmig auf der Notwendigkeit, einen Zivilkodex zu schaffen und das Privateigentum zu schützen. Es schien hier interessant, darauf hinzuweisen, wie die Verhältnisse sich in der Wiedergabe eines der fähigsten Journalisten der Zeit gruppierten.

Freimaurerei auf die Revolution gehabt haben mag, auf ihren profanen Grundsätzen, nicht auf ihrer Geheimlehre beruhte; aber es ist vielleicht nicht unnütz und jedenfalls sehr interessant, auf das Vorhandensein einer gewissen mystischen Stimmung in der Psychologie der damaligen Gesellschaft hinzuweisen. Zwar stieß diese Strömung, wenn von Strömung die Rede sein darf, einerseits auf zweifelhafte und intrigante Erscheinungen (Cagliostro, Mesmer, Graf von Saint Germain), anderseits aber wurzelte sie tief im Bedürfnis nach einem einheitlichen Ideale seitens derjenigen, denen die Proklamierung der metaphysischen Naturrechte zu trocken war. Die revolutionäre Färbung der meisten Mystiker unterliegt keinem Zweifel. Von den „Illuminaten" mit ihrem Führer Weishaupt aus Ingolstadt sagt P. Janet[1]), daß die Prinzipien des modernen Anarchismus in ihren Lehren enthalten seien; nun stand diese Sekte im regen Verkehr mit den französischen Freimaurern, besonders mit deren mystischem Zweig, den Martinisten, welche ihrerseits nahe Beziehungen zu vielen späteren Revolutionären unterhielten. Der Orden der Martinisten, von Martinez Pasqualis begründet und im 18. Jahrhundert von St. Martin[2]) reformiert, hatte in den achtziger Jahren einen ausgesprochenen revolutionären Charakter angenommen. Ein Mitglied der Vereinigung, Cazotte, hatte bereits 1786 mit einer unbegreiflichen Präzision der Einzelheiten (bis zu der Hinrichtung des Königspaares und sogar einiger Girondisten) die Ereignisse der folgenden Jahre vorhergesagt[3]); und der Freimaurerei kommt die Ehre zu, das große Schlagwort „le ternaire sacre", wie St. Martin sagte, geschaffen zu

---

[1]) P. Janet, „Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale", II, 669.

[2]) S. über St. Martin: E. Caro, „Du mysticisme au XVIII^e siècle. Essai sur la vie et la doctrine de Saint Martin, le philosophe iconnu, Paris 1852. — Es ist vielleicht angebracht, hier zu erwähnen, daß der erste politische Verbrecher in Rußland, der 1790 als Revolutionär verurteilt wurde, Radischtschew, von der Freundin der Philosophen, Catharina II., des „Martinismus" beschuldigt wurde (übrigens lag ihm nichts ferner als der Mystizismus; er selbst bekennt sich als Nachfolger der Aufklärungsphilosophie, besonders der von Helvetius). Bemerkenswert ist es, daß, zur Zeit, als die „Voltairianer" die festesten Stützen des russischen Thrones bildeten, die „Martinisten" als Umstürzler erschienen.

[3]) B. Malon, „Histoire du Socialisme", p. 261.

haben, welches in der ganzen Welt einen Widerhall finden sollte — liberté, égalité, fraternité [1]).

Claude Fauchet [2]), die Seele des Cercle social, erschien nun 1789 als Nachfolger dieser mystisch-revolutionären Richtungen. In der „Bouche de Fer" erklärte er, das Ziel der Vereinigung sei, die „Fédération du genre humain" zu begründen. In seinen politischen Ansichten ein eifriger Anhänger Rousseaus, sucht er den äußersten Radikalismus mit einer Religion des Gottmenschentums zu verbinden. Jesus ist ihm „la divinité concitoyenne du genre humain", und in der 1789 erschienenen „Réligion Nationale" erklärt er: „c'est Dieu qui est la Raison, la Justice et la Loi, mais ce sont les hommes qui la reconnaissent, la veulent et la proclament. Voilà tout l'ordre vrai de la société civile, tout le droit de la Nature appliqué au gouvernement!" (S. 26—27.)

Es kann nicht bestritten werden, daß die Leistung Fauchets und seiner Gruppe als solcher und deren Einfluß auf die Revolution von zu geringem Einfluß gewesen sind, als daß sie eine andere Bedeutung als eine rein symptomatische in dem uns beschäftigenden Zusammenhange haben konnten; aber von diesem Standpunkt aus dürfen sie nicht unterschätzt werden. Es ist für unsere Zwecke vielleicht wichtiger, auf diejenigen Strömungen hinzuweisen, die in einer gewissen Opposition zu den dominierenden Tendenzen verliefen, als auf die Analyse der ausschlaggebenden Richtungen einzugehen. Die eben erwähnten Erscheinungen sind von desto größerer Wichtigkeit, je deutlicher in ihnen das Suchen nach einer Weltanschauung zum Ausdruck kommt, und besonders interessant treten sie hervor, indem sie die Vorbereitung und den Übergang zu sehr bemerkenswerten Äußerungen des damaligen Ideenlebens bilden.

Es soll hier auf einige Momente zur Charakterisierung derjenigen Gruppen hingewiesen werden, die unter den Gesamtnamen von Hébertistes und Enragés in der allgemeinen Vorstellung nur zu oft als Demagogen mit echt pöbelhafter Gesinnung fortleben. Wenn wir von Hébert [3]) selbst absehen, der nur der flinken Feder seinen Einfluß verdankte, keinerlei Inhalt an Ideen in seine Zeitschrift bringend und in der Tat auf

---

[1]) Chassin, „Le génie de la Révolution", I, 404.

[2]) S. darüber: Hugo in „Neue Zeit", 1893.

[3]) S. Ch. Brunet, „Le Père Duchesne de Hébert", Paris 1859.

die Massen demoralisierend wirkend, so begegnen wir Erscheinungen, die an Freiheit, Breite und Tiefe des Gedankens die damals triumphierenden Richtungen bedeutend überragen und auch erheblich progressiver sind.

Es ist kein Zufall, daß Robespierre die Girondisten, die Dantonisten und die „Äußersten" in kurzen Zeiträumen das Schaffot besteigen ließ — an Freiheit der Gesinnung waren sie untereinander verwandt und ihm dadurch feindlich. Es handelte sich nicht nur um den Kampf politischer Richtungen, hier kam die tiefwurzelnde Feindschaft grundverschiedener Weltanschauungen zum Ausdruck. Der leidenschaftslose und trockene „Incorruptible" mußte seinen natürlichen Gegner in dem genialangelegten, innerlich freien Danton erblicken, dem er in seinen politischen Beschuldigungen den spießbürgerlichen Vorwurf machte, „beim heiligen Wort Tugend vor Mitleid zu lächeln". Und der nüchterne Pontifex des Être-Suprême, der den Atheismus seines „Aristokratismus" wegen verwarf und die Profession de foi du Vicaire Savoyard (die er für „demokratisch" hielt) jedes Schwunges und aller Poesie beraubte, konnte keine Gnade dem feurigen Schwärmer Anacharsis Cloots schenken, der in seiner Begeisterung rief: „Ma secte n'est autre chose que le genre humain. Le peuple est le souverain du monde. Il est Dieu!"

Unter den „Rittern vom Geiste" der Revolution, ja vielleicht aller Zeiten, ist Anacharsis Cloots[1]) eine der anziehendsten und merkwürdigsten Figuren. Als Sohn eines eifrigen Verehrers Friedrichs II. und der Aufklärungsideen geboren (in seiner Bewunderung des französichen Geistes, der ihm als gleichbedeutend mit Aufklärung vorkam, hatte der Vater Anacharsis' sogar seinen Titel eines Freiherrn von Gnadenthal in „Baron du Val-de-grâce" umzuändern versucht), kam der junge Deutsche frühzeitig nach Paris, wo er sich leicht Eingang in die Salons verschaffte; aber die wenigsten Mitglieder derselben vermochten damals mit dem klugen Italiener Galiani zu sagen — „novus rerum mihi nascitur ordo"[2]), die meisten waren erheblich hinter der Zeit zurückgeblieben; Cloots verließ schnell dieses Milieu und begab sich auf Reisen, von denen er zu Anfang der Revolution als reifer

---

[1]) S. G. Avenel, „Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain", Paris 1865.

[2]) Epigraph zu seinen „Dialogues sur le commerce des rains".

Mensch mit durchgearbeiteten Anschauungen abermals nach Paris zurückkehrte.

Dort wurde er Mitglied des Cercle Social, und ihm gebührt die Ehre, dessen Interessen und Ideenkreis bis zum Begriffe des Allgemeinmenschlichen, welchen er in der politischen Sprache mit Kosmopolitismus übersetzte, erweitert und erhöht zu haben. Er war es, der bei der „Fête de la Fédération" am 14. Juli 1790 dem Wunsche nach der Verbrüderung aller Völker durch die berühmten Delegationen verschiedener Nationen Ausdruck zu geben suchte. Während seiner Tätigkeit im Konvent war er ein beständiger Vorkämpfer jeder wahrhaftig freiheitlichen Regung[1]); seine ausgeprägte Individualität ließ ihn immer auf die extremste Seite treten, und so wurde er mit den „ultras" hingerichtet (durch eine grausame Ironie des Schicksals — unter der Beschuldigung des Royalismus. Robespierre aber wußte es wahrscheinlich besser, sprach er doch von Cloots' „athéisme social"!).

Seinen Zweck, „la délivrance du monde", hat Cloots außer in seinen Reden in den „Bases constitutionelles de la République du genre humain" dargelegt (1793). Der Adel seiner Gesinnung ist um so erhabener, als er die Achtung vor dem Menschen und seiner Würde zu einer Zeit proklamierte, wo das Blut des Menschen, geschweige denn seine Persönlichkeit, immer mehr an Wert verlor, wo man beinahe vergaß, daß es ein „besonderer Saft" sei. Seiner Ansicht treu, daß „le genre humain est le souverain; la famille du souverain compte autant de princes de sang qu'il y a d'individus", forderte er die allergrößte Freiheit und behauptete, daß „le forum vaut mieux que la Convention". Indem er jede Regierung als ein notwendiges Übel ansah, verlangte er von der Convention, daß sie sich als „mandataire du genre humain" betrachten solle, und der Beruf, die heilige Mission Frankreichs, war ihm, alle Völker zu befreien und die gewonnene allgemeine Freiheit auf immerdar zu sichern. Daß die freie Gesellschaft der freien Menschen keinerlei Ungleichheit der Rechte, materielle oder formelle, dulden konnte, leuchtete ihm ein. Und somit sollte die Herrschaft der Wahrheit und der Weisheit er-

[1]) U. a. machte er den Vorschlag, dem curé Meslier ein Denkmal zu errichten; er war auch für eine Ehrung des Abbé de Saint Pierre, der in seinem „Projet de paix perpétuelle" (1728) den Gedanken des Weltfriedens verfochten hatte. (S. über Saint Pierre: L. de Lavergne in „Revue des deux mondes" (1869).

richtet werden „dans les deux hémisphères, dans la République des Individus-Unis!“

Diese exaltierte Anerkennung des Wertes der Persönlichkeit blieb aber der Traum eines einzelnen Schwärmers. Die politischen Machthabenden, die Girondisten und besonders später die Jakobiner, befaßten sich mit ganz anderen Dingen, und die nächste Zukunft sollte dem armen Cloots bald ein trauriges Dementi geben. Er wurde dem Comité du Salut Public als „Ausländer“ noch lange vor seiner Verhaftung verdächtig, und unter seinen Parteigenossen fand er nur wenig Verständnis.

Zwar teilte seine Ideale bis zu einem gewissen Grade, ohne sie recht vertreten und verteidigen zu können, Anaxagoras Chaumette[1]), der in seiner tiefen Achtung vor der Kultur sein Bestes tat, um als Prokurator der Kommune die Museen zu schützen und den Kultus der Vernunft, an welchen er mit fanatischem Eifer glaubte, bona fide zu errichten; aber er war der Größe der Weltanschauung seines Freundes durchaus nicht gewachsen.

Die Anerkennung des Menschen und der Denkfreiheit zeichnet in gewissem Maße die Girondisten aus. Ohne den größten unter ihnen, Condorcet, als deren typischen Vertreter zu betrachten — er überragte seine Zeitgenossen so weit, daß er eigentlich keiner Partei angehören konnte —, muß es doch zugegeben werden, daß sie unvergleichlich progressiver waren als die Jakobiner[2]). Sogar von praktischen Fragen absehend — obwohl es nicht vergessen werden darf, daß Vergniaud im Juli 1792 als erster in der Convention von Republik sprach —, äußerten sie eine überaus freiheitliche Gesinnung: „il ne peut y avoir de bonheur ni pour le corps social ni pour ses membres sans liberté, il ne peut y avoir ni liberté, ni égalité si les lois de la justice éternelle

---

[1]) S. A. Régnard, „Chaumette et la Commune de 93“ und G. Tridon, „Les Hétertistes, plainte contre une calomnie de l'Histoire“. Aulard sagt von ihm: „Chaumette est un mystique, un attendri, philantrope jusqu'au délire, rêveur, tour à tour doux et furieux, toujours en quête de l'ideal“. („Le culte de la Raison et le culte de l'Être Suprême“, p. 81.)

[2]) Unter Jakobinern sind hier die im üblichen Sprachgebrauche so bezeichneten Mitglieder der Montagne gemeint, nicht alle dem Klub dieses Namens angehörenden, worunter, wie bekannt, viele Girondisten waren.

sont impunément violées.“ [1]) Zwar verstanden sie unter égalité ausschließlich die politische Gleichheit, aber diese Gleichheit und Freiheit verlangten sie dafür im weitesten Maße. Gensonné forderte die Kontrolle des Volkes über dessen Vertreter, denn „la volonté ne se délègue pas“, und M. Isnard („Sur la nécessité de passer un pacte social autérieur à toute loi constitutionelle“) führte aus, „vous voulez fonder la liberté, et la route que vous suivez ne conduit qu'à consacrer et légaliser une tyrannie d'un nouveau genre, car si avant de convenir que la volonté du plus grand nombre liera la société entière, vous ne garantissez pas les droits naturels de chaque individu contre la volonté de la majorité, par un contrat synallagmatique consenti de tous, obligatoire pour tous et auquel, par conséquent, la totalité des associés ne puisse plus toucher à l'avenir, vous organisez le despotisme de la majorité“.

Obwohl, wie schon erwähnt, Condorcet kein direktes Mitglied der Girondistenpartei gewesen, stand er ihr doch sehr nahe, und von diesem Standpunkte aus ist die Verfassung und Erklärung der Rechte von 1793 (die in anderem Zusammenhange besprochen wird) von größter Wichtigkeit: es ist bekannt, daß das Comité de Constitution mit Ausnahme von Danton, durchweg aus Girondisten bestand (die Verfassung ist wesentlich das Werk von Condorcet und Th. Paine). Es gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit, die große wissenschaftliche Bedeutung Condorcets zu erörtern, es genüge, daran zu erinnern, daß er und Turgot, der bereits 1750 von der „marche de la masse totale du genre humain, quoique à pas lents par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, à une perfection plus grande“ sprach („Discours sur les progrès succesifs

[1]) „Oeuvres de Vergniaud, Guadet, Gensonné“ recueillies et annotées par A. Vermorel, Paris 1866. Einer der größten Männer und der größte Staatsmann der Revolution, Mirabeau, wenn er auch kein soziales System besaß, näherte sich in seiner Freiheitsliebe den Girondisten, und indem er dieser Liebe die Glut seiner Persönlichkeit und seiner Beredsamkeit verlieh, rief er: „La liberté est l'inviolabilité de chaque individu! Les hommes forgèrent leurs chaînes en établissant leurs législations“. So besorgt war er um die Aufrechterhaltung der Freiheit, daß er sagt: „Le mot de tolérance est tyrannique en lui même, puisque l'existence de l'autorité qui a le droit de tolérer attente à la liberté, par cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer“.

de l'esprit humain"), die Vorläufer der positiven Soziologie sind, und daß er die „perfectibilité indéfinie de l'homme" [1]) und die „égalité de fait" als Endzweck proklamierte. Wie Comte in der Politique positive (III, 614) sagt, „au milieu de la tempête il entreprit avec un incomparable dévouement de fonder la politique sur l'histoire pendant que l'esprit et le sentiment antihistoriques prévalaient le plus".

Dabei war Condorcet ein hervorragender Politiker: er war der erste, der die Stimmung des Moments erfaßte und zu einer Zeit, als Robespierre noch ein konstitutioneller Monarchist war, den „Républicain, ou défenseur du gouvernement représentatif, par une société de républicains" mit Paine herausgab (im Juli 1791), wo er behauptete, daß „l'absence d'un roi vaut mieux que sa présence, et il n'est pas seulement une superfluité politique, mais encore un fardeau très lourd qui pèse sur toute la nation", und mit Würde erklärte: „quant à la surêté personelle de M. Louis Bourbon, elle est d'autant plus assurée, que la France ne se deshonorera pas par son ressentiment contre un homme qui s'est deshonoré lui-même." Im „Républicain" erschien auch Condorcets außerordentlich geistreiche reductio ad absurdum der Tendenzen der damaligen Monarchisten, die „Lettres d'un jeune mécanicien", der sich angeblich anheischig machte, einen automatischen König und dessen ganzen Hof zu verfertigen, wodurch eine große Ruhe und beträchtliches Sparen der Ausgaben erzielt werden sollten, außerdem „mon roi ne serait pas dangereux pour la liberté et cependant, en le réparant avec soin il serait éternel, ce qui serait encore plus beau que d'être héréditaire. On pourrait même sans injustice le déclarer inviolable et infaillible sans absurdité."

Condorcet stand in gutem Einvernehmen mit einem anderen, der den Mut hatte, seine eigenen Wege zu gehen, mit Danton. Condorcet „éprouve une grande admiration pour Danton, il approuve sa politique, il a confiance dans sa loyauté, il prise fort ses talents" [2]) und sagt von ihm: „il ne craint ni les lumières, ni le talent." [3]) Als Realpolitiker, dem es mehr auf die Bewegung als auf das Ziel ankam, war er, wie Aulard sagt, „un esprit

---

[1]) Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.
[2]) L. Cahen, „Condorcet et la Révolution Française", Paris 1904.
[3]) Robinet, „Danton l'homme d'État", Paris 1889.

moderne, libre du préjugé, orienté vers l'avenir", und da sein konstruktives Ideal aus seinen Reden und Werken nicht erhellt, ist es notwendig, die Richtungskonstante seiner politischen Tätigkeit zu bestimmen. Sie verlief aber immer im Sinne der größtmöglichen Kultur und Freiheit — bei jeder Gelegenheit ist er im Konvent der Vorkämpfer für die Gewissensfreiheit, für den allgemeinen und obligatorischen Unterricht, für die Aufhebung der Sklaverei, für den Verzicht Frankreichs auf die Führung offensiver Kriege usw. Wenn er gelebt hätte, wahrscheinlich hätte er glänzend gezeigt, was er mit den Worten seiner Rede bei Eröffnung des Konvents meinte: „Nous avons tout à revoir, tout a récréer!" . . .

Sein talentvoller Jünger Camille Desmoulins, der feurige Redner und Journalist — und nur zu oft der „gamin de la Révolution" — stand noch vollständig auf dem Boden der Erklärung der Rechte von 1789, die er für den Ausdruck der „loi naturelle gravée dans tous les cœurs" hielt; er schreibt in seinem „Vieux cordelier": „Je crois que la liberté c'est la justice, je crois que la liberté c'est l'humanité, je crois que la liberté est magnanime!"

Über seine Auffassung des letzten Punktes sollte ihm in kürzester Frist Robespierre Aufklärung geben, der sich für den auserkorenen Vertreter der Freiheit hielt. Es liegt ein tragischer Widerspruch in der Rolle und dem Wesen dieses Mannes, der, im Namen der Freiheit glühende Reden gegen die Todesstrafe hielt (1791) und ein paar Jahre später ad majorem libertatis gloriam Frankreichs Boden mit Blut tränkte. Was seine Persönlichkeit anbetrifft, so mag vielleicht Sorels Urteil richtig sein: „Robespierre était sincère dans son personnage, mais ce personnage était artificiel" („L'Europe et la Révolution Française, IV, 61).

Sein System oder vielmehr die in seinen Reden zerstreuten Angaben, auf welchen sein System aufgebaut werden muß, weisen denselben Zwiespalt auf. Er bekannte sich mit Leib und Seele zur Lehre Rousseaus, aber es wäre schwer, jemanden einen schlimmeren Dienst zu erweisen, als er es seinem Propheten gegenüber getan hat. Denn das Prinzip der absoluten Unterordnung des einzelnen zwecks Erreichung des allgemeinen Wohls hat er auf die Spitze getrieben, und da bei ihm kein begründetes Kriterium als

Gegengewicht für diese Tendenz hätte wirken können, so unterdrückte er alle Rechte des Individuums und entwickelte einen ungeheuren Staatsdespotismus. Wenn er auch während seiner journalistischen Tätigkeit schrieb: „Les mandataires du peuple sont avec le souverain dans le même rapport que les commis d'un particulier avec leur commettant“ [1]), so war er dennoch zweifelsohne ein direkter Nachfolger des absolutistisch-zentralistischen Königtums.

Es wäre überflüssig anzuführen, daß keine Propaganda an zwingender Beweiskraft dem Beispiel der jakobinischen Staatsauffassung hätte gleichkommen können, und daß deren politische Seite nicht minder als deren Mangel an sozialer Einsicht (wovon noch weiter die Rede sein soll) zur Krisis der bisherigen Ideen führen mußte.

Was eine andere Sphäre der Tätigkeit Robespierres, die Religion [2]), betrifft, so muß man mit Aulard sagen: „Robes-

---

[1]) Robespierre, „Lettres à ses commettants“, 1792, Nr. 2, p. 6.

[2]) Der politische Charakter der Religionsbewegung oder vielmehr der Religionsmaßnahmen während des Konvents kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Robespierre erklärte offenherzig, daß die Idee des Être-Suprême „démocratique et populaire“ sei. Und in dem „Culte de la Raison“ — wenn auch einige Schwärmer eine mystisch-pantheistische Note hineinbrachten (Chaumette und seine Verherrlichung der „infaillibilité de la Nature“) — herrschte doch die Hébertsche Demagogie, von dem Vorschlage, die den Nationalfeierlichkeiten geweihten Tage. „Sans-Culottides“ („Annales patriotiques et littéraires de la France“, 6 brumaire au II) zu benennen bis zu dem unglaublichen Beschluß der Kommune: „Le département sera invité à faire abattre les clochers qui, par leur domination sur les autres édifices, semblent contrarier les principes de l'égalité.“ Der Vorwurf, den Boissy d'Anglas später den Hebertisten machte, könnte in ebensolchem Maße an die Verehrer des Être suprême gerichtet worden sein: „L'assemblée qui a eu la gloire d'indoquer les droits inaltérables du peuple ... devait statuer que chaque citoyen pourrait se livrer aux pratiques que demande le culte qu'il professe ... Au lieu de détruire elle voulut créer, organiser au lieu d'abolir“ (Rapport sur la liberté des cultes, 3 ventôse au III). Die daraus erwachsenden Staatskosten und Verstaatlichung der Religion verurteilte er. In der letzten Hinsicht wäre es schwer gewesen, Robespierre zu übertreffen, der die Existenz des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele einfach dekretierte. In dem eigentlichen Dogma der beiden Religionen der Revolution scheint kein großer Unterschied zu sein, wie von entgegengesetzten Seiten einstimmig ausgeführt wird (Aulard im „Culte de la Raison et Culte de l'Être-

pierre, avec sa religion d'État, fut un champion du passé, un réactionnaire."

Ein abgeschlossenes System ist viel eher bei Robespierres treuem Anhänger Saint-Just zu suchen, der an Größe der Veranlagung seinen Meister bei weitem übertraf. Dieser eiserne Fanatiker hatte wirklich etwas von antiker Schicksalsgröße an sich, und seine Pläne gesellschaftlicher Reorganisation, wie sie in seinen „Fragments sur les institutions républicaines" und im „Discours sur la constitution" erscheinen, erinnern an die lazedämonische Verfassung, für welche er eine große Bewunderung an den Tag legte. Ähnlich wie für Robespierre war auch für ihn Rousseau die höchste Autorität[1]), und seine Darlegung des politischen Ideals war eine Rechtfertigung des äußersten zentralistischen Jakobinertums. In sozialen Fragen scheint er aber mehr Einsicht als die meisten Montagnards gehabt zu haben. Ohne an den Pfeilern des Privateigentums zu rütteln, stellt er dennoch gewisse radikale Forderungen auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens auf, die für ihn freilich im unmittelbaren Zusammenhange mit seiner spartanischen Moral stehen: „il faut que tout le monde travaille et se respecte, . . . l'opulence est une infamie; il faut détruire la mendicité par la distribution des biens nationaux aux pauvres; il faut asseoir équitablement les impôts; il faut donner à tous les Français les moyens d'obtenir les premières nécessités de la vie, sans dépendre d'autre chose que des lois"; „le domaine et les revenus publics se composent des impôts et des successions attribuées à la République et des biens nationaux; le domaine public est établi pour réparer l'infortune des membres du corps social" („Fragments"). Als Mittel zur Erreichung des ersehnten Zustandes schlug er eine zweckmäßige Erziehung der Jugend und eine strenge Moralgesetzgebung vor („l'oisiveté est punie" als

---

suprême" und Funck-Brentano in „Les sophistes français et la Révolution"; der letztgenannte Verfasser leitet die Entstehung der Verehrung der Natur und der Vernunft aus der gemeinsamen Aktion der „Sophisten", die für ihn in „hommes d'esprit" und „sectaires de l'ancien régime" zerfallen. Die hommes d'esprit sind Montesquieu, Voltaire, Rousseau, die Enzyklopädisten; die sectaires — Robespierre, Danton, Mirabeau, ja sogar Condorcet; dagegen werden Richelieu und Colbert „hommes de génie" genannt.

[1]) Vgl. Kritschewsky, „J. J. Rousseau und Saint Just", Berner Beiträge 1895.

Laster; bestraft werden sollte u. a. auch der Skeptizismus in bezug auf die Existenz der „wahren Freundschaft“ !).

Auch „die Kassandra der Revolution“, Marat[1]), berief sich auf Rousseau (und — merkwürdigerweise — auch auf Montesquieu); in seiner „Constitution ou projet de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, suivi d'un plan de constitution juste, sage et libre“ (1789) erklärte er: „si Rousseau et Montesquieu étaient encore parmi nous, ce que la Nation pourrait faire de mieux serait de les prier à genoux de lui donner une constitution, et cette constitution serait tout ce que le génie, la sagesse, la vertu pourraient faire de plus parfait.“ In welchem Sinne der ami du peuple die Prinzipien des Meisters auslegte, ist nur zu bekannt.

Wenn das Ziel dieser kurzen Übersicht erreicht und es gelungen ist, in den sozusagen offiziösen Äußerungen des Revolutionsgeistes den Mangel an einem einheitlich rechtfertigenden freiheitlichen Prinzip der sozialen und politischen Organisation hervorzuheben, so sind in folgendem noch die diesbezüglichen Punkte in den betreffenden Denkmälern (in Gestalt von Erklärungen der Rechte und Verfassungen) zu erwähnen[2]).

Es ist kein Zufall, wenn das Fazit der Revolution im Code Napoléon kulminierte, welcher eigentlich den gleichen Inhalt hatte mit dem „Code civil, présenté à la Convention Nationale le 9 Août

---

[1]) S. E. Belfort Bax, J. P. Marat, The People's Friend Chèvremont, „L'esprit politique de Marat“.

[2]) Es ist kaum möglich, eine größere Meinungsverschiedenheit als in bezug auf diese Frage herrschende sich vorzustellen. Wenn K. Kautsky („Die Klassengegensätze von 1789“) meint, daß „die blasse Furcht“ Sozialisten in den Jacobinern erblicken lasse, so gibt es auch Revolutionäre, die diese Ansicht nicht teilen: Amédée de Faure hatte (1865) ihre sozialistischen Tendenzen anerkannt, und vor kurzer Zeit (1890) hat E. Belfort Bax („The story of the French Revolution) die „loi du maximum“ von 1793 für eine „Maßnahme von direkt sozialistischer Tendenz“ erklärt. Indes scheint die entgegengesetzte Ansicht richtiger zu sein (vgl. A. Lichtenberger im Sammelwerke „Œuvre sociale de la Rév. franç., Paris 1901); bezeichnend sind die Worte des Montagnard Baudot (zitiert von Edgar Quinet, „La Révolution“, II): „La Convention n'avait pas sur la propriété une autre opinion que celle du Code civil; elle a toujours regardé la propriété comme la base fondaméntale de l'ordre social. Je n'ai jamais entendu aucun membre de cette assemblée prononcer ni faire aucune proposition contraire à ce principe.“

1793" (übrigens vom nämlichen Cambacérés redigiert; es war für nötig erachtet, dem Projekt eine patriotische Einleitung vorauszuschicken, in der es hieß: Comme l'égalité, l'unité, l'indivisibilité ont présidé à la formation de la République, que l'unité et l'égalité président à l'établissement de notre Code civil); der kluge Politiker Siéyès hatte bereits 1789 das Endergebnis gleichermaßen im voraus gesagt: „Les avantages, par lesquels les citoyens diffèrent entre eux sont au delà du caractère du citoyen" (d. h. Ungleichheiten von Geschlecht, Besitz usw.). „Elles ne dénaturent point l'égalité du civisme. Elles sont sous la sauvegarde de la loi; mais ce n'est pas au législateur à en créer de cette nature" („Qu'est ce que le Tiers État?" 1789, p. 119).

Aus den Stürmen der Revolutionszeit ging der moderne Begriff des Privateigentums gefestigt und gekräftigt hervor, ja er verdankte ihr seine Stärke und seine Gestaltung, und es kann nicht bestritten werden, daß dies einen progressiven Schritt bedeutete, denn es galt die Verteidigung gegen die Privilegierten, die deren Unantastbarkeit — wenn es sich um das Eigentum der manants handelte — nicht anerkennen wollten; daher die Erhebung der Würde des Eigentums zu den Prädikaten von „inviolable et sacrée" [1]).

Es ist leicht verständlich, daß dabei vor allem an das Eigentum an Grund und Boden gedacht wurde, der damaligen wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft entsprechend. Demgemäß wurden diejenigen, die des Sozialismus für verdächtig erschienen, beschuldigt, die loi agraire herbeiführen zu wollen [2]).

---

[1]) Typisch sind die Wünsche des Tiers de la Ville de Paris, naturgemäß des fortgeschrittensten: „Les lois n'existent que pour garantir à chaque citoyen la propriété de ses biens et la sûreté de sa personne. Toute propriété est inviolable." Buchez, „Histoire parlementaire de la Révolution", I, 254). — Es ist zu bemerken, daß die zwangsweise Enteignung von Gütern durch raison d'état bedingt und gegen eine vorherige Entschädigung, die in die Verfassung aufgenommen wurde, durchaus keinen Angriff auf das Prinzip der Unantastbarkeit des Privateigentums bedeutete, der Idee der Gesetzgeber nach.

[2]) Am 18. März 1793 wurde der Versuch, sie in Vorschlag zu ringen, durch Beschluß des Konvents mit Todesstrafe bedroht. In seinem „Défenseur de la Constituante" (Nr. 4, 1792) nennt Robespierre „l'idée de loi agraire ... un absurde épouvantail, présenté à des hommes stupides par des hommes pervers", und im April 1793, bevor er sein

Der neueroberte Begriff vom unantastbaren Privateigentum dient allen Begründungen von Verfassungen von den ersten Versuchen Condorcets[1]) bis zu der Konstitution des An III als Direktive. Die „égalité de fait", die er später als einen der Zwecke bezeichnete, beiseite lassend, verlangt Condorcet 1789 die Sicherheit und Freiheit des Menschen, die Sicherheit und Freiheit des Eigentums und die Gleichheit vor dem Gesetze. Wie bekannt, wurden diese Prinzipien zu den Grundsätzen der Verfassung von 1793, die vorwiegend das Werk Condorcets war[2]). Was die Rechte des einzelnen betrifft, so bedeutete die Verfassung keinen Fortschritt gegenüber der von 1791, und in bezug auf das Eigentum beschränkte sie sich auf dessen Definition als „droit qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à songré de ses biens et des revenus, du fruit de son travail et de son industrie", ohne es zuerst als „inviolable et sacré" zu bezeichnen im Jahre 1795 wurde außerdem unter der Rubrik „devoirs" erklärt: „c'est sur le maintien des propriétés que repose la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail, et tout l'ordre social" [3]). Somit war der Triumph der Bourgeoisie gesichert und der revolutionäre Andrang der bürgerlichen Gesellschaftsschichten hielt inne.

Verfassungsprojekt dem Konvent unterbreitete, erklärte er sie für „un fantôme créé par les fripons pour épouvanter les imbéciles . . . nous sommes convaincus que l'égalité des biens est une chimère. Pour moi, je la crois moins nécessaire encore au bonheur privé qu'à la félicité publique. Il s'agit bien plus de rendre la pauvreté honorable que de proscrire l'opulence", worauf der „Unbestechliche" zu Moralbetrachtungen überging.

[1]) 1789 erschien eine „Déclaration des droits, par M. le Marquis de Condorcet" und gleichzeitig mit ihr eine ihr fast völlig gleichende, angeblich aus dem Englischen übersetzte, die auch aus Condorcets Feder stammte. (L. Cahen, Condorcet et la Révolution.)

[2]) Als er sein Projekt am 15. Februar 1793 vor dem Konvent verteidigte, versuchte er einige Worte zum Schutze der Persönlichkeit: „La majorité toute puissante, comme interprète de la volonté générale ne peut, d'après les lois éternelles de justice, étendre son pouvoir sur le droit individuel d'un citoyen", die keinen Widerhall fanden. (Moniteur, Februar 1793.)

[3]) Zur Zeit seines Kampfes mit den Girondisten hatte Robespierre (im April 1793) eine radikalere Erklärung der Rechte vorgeschlagen, wo es u. a. hieß: „Les principaux droits de l'homme sont de pourvoir à la conservation de son existence et la liberté", „. . . la société est obligée de pourvoir à la subsistance de tous ses membres, soit en leur

Die reaktionäre Regierung der Thermidoriens und deren Nachfolger, die sich auf die eben erwähnte Verfassung des An III stützten, ließen die Schrecken des Konvents einigermaßen verblassen[1]) und riefen ein Wiederaufblühen der Revolutionsstimmung hervor. Dann fand die Verschwörung von Babeuf statt, der erste Versuch, den revolutionären Kommunismus aus der Theorie in die Praxis zu verpflanzen[2]). Babeuf, dem es

---

procurant du travail, soit en assurant les moyens d'existence à ceux qui sont hors d'état de travailler" (der letzte Punkt war wenig sozialistisch gemeint, denn der nächste hieß: „Les secours nécessaires à l'indigence sont une dette du riche envers le pauvre." Der sozialistisch gestimmte Boissel erwiderte, wie erwähnt, tags darauf mit der „Déclaration des droits des sans culottes"). Nach dem Sturz seiner Feinde aber, im Juni, stimmte er dem Projekt Condorcets zu. Und als der frühere Priester Jacques Roux am nächsten Tage mit einer Deputation der armen Bürger im Konvent erschien, war keiner so empört wie gerade Robespierre. Roux kam, um darzulegen, daß für das arme Volk nichts getan worden sei: „Sans doute il y a des maux inséparables des grandes révolutions, et notre intention est de faire tous les sacrifices nécessaires au maintien de la liberté. Mais le peuple se souvient qu'il a déjà été trahi deux fois par deux législateurs. Il est temps que les Sans Culottes qui ont brisé le sceptre des tyrans terrassent toute espèce de tyrannie". „Députés de la montagne fondez les bases de la prospérité de la République, ne terminez pas votre carrière avec ignominié!" Einige beschuldigten Roux des Royalismus, Robespierre sprach von seiner „Perfidie", dem Redner wurde die Tür gewiesen. Später, bei seiner Verhaftung, erdolchte er sich, um nicht hingerichtet zu werden.

[1]) Es gehört nicht in den Rahmen dieser Arbeit, das Regime des Terreur zu erörtern. Als Charakteristikum der Vergewaltigung der Persönlichkeit soll aber hier der beredte Titel einer vom Konvent approbierten Eingabe angeführt werden: „Censure publique, ou nécessité de confier à un certain nombre de citoyens instruits et vertueux la surveillance des mœurs et de la morale et de l'instruction publique." Es ist nicht zu verwundern, wenn bald im Namen der Freiheit gegen die Begründung der Lehre des Montagne, den Contrat social, protestiert wurde (J. B. Salaville, „L'homme et la société"; Cousin, Jacques.)

[2]) Im Jahre 1792 war in Lyon eine Broschüre erschienen: „Moyens simples et faciles de fixer l'abondance et le juste prix du pain", die Vorschläge zu einer sozialistisch-genossenschaftlichen Gesellschaftsorganisation enthielt; der Verfasser, L. Ange, hatte 1790 bereits „Plaintes et répresentations d'un citoyen décrété passif aux citoyens décrétés actifs" veröffentlicht („Dokumente des Sozialismus", Juni und Juli 1903). Eine unbestimmt sozialistische Tendenz könnte in Lavi-

auf die Gleichheit mehr als auf die Freiheit ankam, vergaß die Feindschaft, die er während der Schreckensherrschaft gegen Robespierre und Saint Just gehegt hatte, und erklärte sich für deren Nachfolger. Seine Forderungen auf dem politischen Gebiete bestanden vor allem in der Wiederherstellung der Verfassung von 1793. Was seine sozialen und wirtschaftlichen Ideen betrifft, so bedeuten sie einen gewaltigen Schritt vorwärts[1]), denn er wollte sich nicht mehr mit dem Agrarkommunismus begnügen und verlangte „le bien commun ou la communauté des biens" überhaupt. Zur Begründung seiner allgemeinen Prinzipien berief er sich, wie bekannt, auf den Code de la nature, für deren Urheber er Diderot hielt. Er sah nur zu deutlich, daß die bisherige Gleichheit bloß eine „belle et sterile fiction de la loi" gewesen war, und sein Verlangen nach der „égalité de fait" war so stark, daß es alles andere aus seinem Gesichtskreis verbannte: „il nous faut non pas seulement cette égalité transcrite dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, nous la voulons au milieu de nous. Nous consentons à tout pour elle, à faire table rase pour nous en tenir à elle seule. Périssent, s'il le faut, tous les arts pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle!"

Somit hatte der konkrete Inhalt des Sieges der neuen Ordnung über die alte den Kreislauf seiner Entwicklung beschlossen, und gleichzeitig war der Protestgeist gegen die Einschränkung des großen und idealen Inhalts der welterschütternden Revolution erwacht. Babeuf, der die geschehenen Ereignisse für das Vorspiel zu einer neuen größeren Revolution

---

comteries Vorschlag, die Steuern abzuschaffen („La République sans impôts"), und in Bancals Forderung der „égalité dans la répartition" („du nouvel ordre social", beide 1792) wahrgenommen werden; Babeufs Plan aber zeugt von einem bei weitem mehr entwickelten Bewußtsein und bedeutet den Anfang einer neuen Ära des Sozialismus.

[1]) S. „Manifeste des Égaux, copie des pièces saisies dans le local que Babeuf occupait, lors de son arrestation". Haute cour de Justice, Paris Frimaire an V. (Kürzlich ist eine Neubearbeitung desselben von A. Thomas bei Cornély erschienen. Paris 1906). In der amtlichen Ausgabe sind auch einige abweichende Pläne und Projekte der „Société" veröffentlicht. Über deren Entwicklung berichtet Buonarotti in seinen 1828 erschienenen Erinnerungen.

hielt, sah das Heil in der Abschaffung aller wirtschaftlichen Hindernisse für die Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen. Es blieb anderen überlassen, den Bankerott der engen Auffassung der durch keine reellen Garantien geschützten individuellen Freiheit zu konstatieren und im Namen der „Prinzen vom königlichen Blute", wie Cloots sagte, im Namen der zum Zwecke gewordenen menschlichen Persönlichkeit Protest zu erheben.

III.

Die Ereignisse und Ideengänge der französischen Revolution übten einen mächtigen Einfluß auf das geistige Leben Englands aus, indem sie dort bei den Menschen und bei den Parteien teils leidenschaftlichen Protest, teils ebenso leidenschaftliche Begeisterung hervorriefen. Und auch in Frankreich befaßte man sich zur selben Zeit vielfach mit England und den englischen Verhältnissen, indem, wie von mancher Seite sehr richtig bemerkt worden ist, man zu Anfang der Revolution die Engländer als freie nachzuahmende Menschen, später aber wie Sklaven, die befreit werden mußten, betrachtete. Vielleicht liegt die Erklärung dieses Wandels in den Ansichten nicht nur in der verwirrenden Schnelligkeit, mit welcher Gedanken und Tatsachen sich in Frankreich entwickelten, sondern, zum Teil wenigstens, auch in den eigentümlichen Schicksalen der beiden englischen Revolutionen; die Ideologie der ersten, die einen viel breiteren Interessenkreis ins Wanken gebracht hatte, hatte auf ihre rein geistigen Werte geprüft nicht die Bedeutung derjenigen der Umwälzung von 1688. Indem aber die wichtigsten sozial-politischen Systeme eine theoretische Rechtfertigung der siegreichen Ordnung darstellten — natürlich auch der auf ihrem Boden fußenden Entwicklungsmöglichkeiten —, waren die Ausläufer der Prinzipien „der großen Rebellion", wie man bereits sagte, durchaus nicht erloschen. Nach den Worten L. Stephens bildeten die Dissenters noch am Ende des 18. Jahrhunderts das Rückgrat der oppositionellen Gesellschaftselemente.

Es ist daher auch nicht erstaunlich, daß gerade diese Epigonen, die in vieler Hinsicht progressiver gestimmt waren als die übrigen Elemente des damaligen Englands, die ersten waren, die französischen Ereignisse gutzuheißen und sich deren Richtung anzuschließen. Um daher die Atmosphäre, in die die Nachrichten von der Revolution drangen, richtig zu schätzen, sei es gestattet,

hier etwas zurückzugreifen und möglichst kurz auf einige ausschlaggebende Momente in der Gestaltung der englischen sozialen Ideen hinzuweisen.

Obwohl, wie schon erwähnt, die bedeutendste Stelle im geistigen Leben Englands im 18. Jahrhundert dem Ideenkreise von 1688 gebührt — auch für das Ausland waren die englischen Geistesströmungen dieser Epoche von größter Bedeutung —, so müssen doch einige Worte über den Charakter der vierziger Jahre vorausgeschickt werden.

Was deren Ideenseite betrifft, so kommt nirgends so deutlich wie zu jener Zeit die von Lange[1]) hervorgehobene Eigentümlichkeit Englands zum Vorschein — die „Mischung von religiösem Glauben und Materialismus", und, man möchte hinzufügen, von politischem Radikalismus. Und wenn die soziale Gestaltung der kämpfenden Parteien näher betrachtet wird, so ist die Verbindung von gesellschaftlicher Gruppe, religiösem System und politischem Programm unleugbar. Mit geradezu verblüffender Konsequenz geht die Differenzierung der revolutionären Kräfte Hand in Hand mit der Demokratisierung der Forderungen: nach der Absonderung von Armee und Parlament gegeneinander kommt als zweite Etappe die Erklärung der „Gentlemen-Independents" ihrer radikaleren Genossen für „Levellers"; und darauf folgt die Teilung der letzteren in rein politische Revolutionäre und „wahre Levellers"[2]). Diese letzteren (die vielfach „Diggers" genannt werden infolge eines mißglückten Versuches, ihre Ansichten über Eigentumsrecht praktisch zu verwirklichen, wobei sie ein ihnen nicht gehörendes Stück Land umzugraben und zu bebauen angefangen hatten) besaßen ein ausgesprochen kommunistisches Programm, welches von ihren Führern, William Everard und Gerard Winstanley formuliert wurde. Gerard Winstanley verfaßte „The law of freedom in a Platform, or true magistracy restored", London 1651. Als dessen Nachfolger können Peter Cornelius Plockboy und besonders John Bellers, der einer etwas späteren Epoche angehört, bezeichnet werden. Das Werk von Bellers, Proposals for raising a College

---

[1]) F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus", I, S. 294.

[2]) S. G. Adler, „Geschichte des Materialismus und Kommunismus", und E. Bernstein in „Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen".

of Industry of all useful Trades and Husbandry" (1695) mit dem Motto: „Industry brings plenty. He that will not work will not eat" enthält einen vollständig ausgearbeiteten Plan von genossenschaftlicher Organisation, und Bernstein hält den Verfasser für einen direkten Vorläufer Robert Owens.

In diesen Erscheinungen tritt mit mehr Nachdruck als in irgendeiner sozialisierenden Bewegung das individuelle Moment hervor, was der eminent religiösen Färbung[1]) der Bestrebungen zugeschrieben werden könnte, die naturnotwendig auf dem Werte des Einzelnen, des inneren Menschen basieren mußte. Und in der Weiterentwicklung oder vielmehr den weiteren Schicksalen der betreffenden religiösen Strömungen sehen wir die sozialen Motive erheblich zurücktreten[2]). Dennoch blieb der Dissidentengeist in eminenter Weise einer des Protestes, wozu die Politik der Regierung wesentlich beitrug, indem sie die Anhänger anderer als der Staatskirche gewissermaßen als rechtlos behandelte.

Die Theorien zur Begründung der revolutionären Auffassungen von Staat und Recht blieben im 17. Jahrhundert natürlich nicht aus, und sie waren sämtlich auf dem Begriffe von Gesellschaftsvertrag und Volkssouveränität konstruiert. Milton „erklärte die fundamentale Gewalt des Volkes für unentziehbar ohne Bruch des angeborenen Menschenrechtes"[3]) und proklamierte das Recht des Aufstandes, welches in besonders scharfer Weise von dem Freiheitskämpfer Algernon Sidney in den „Discourses concerning government" hervorgehoben wurde.

Seltsamerweise war die „Idee des Sozialvertrages als Grundlage des Staates" in England zuerst von R. Hooker[4]) zur Be-

---

[1]) Damit soll der soziale Charakter der Leveller-Ideen durchaus nicht geschmälert werden, um so mehr als sich dabei von einigen Seiten äußerst rationalistische Tendenzen bemerkbar machten.

[2]) Die „Kinder des inneren Lichtes", die Quäker, verengten ihre soziale Solidarität immer ausgesprochener auf die Gemeinschaft ihrer Glaubensgenossen und wurden zu einer geschlossenen Gesellschaft der „Freunde". Viel später, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sonderten sich die ekstatischen Shakers ab, die mit ihrer Prophetin Anna Lee nach Amerika übersiedelten, wo sie einige kommunistische Kolonien gründeten. Reybaud sagt, daß bei dieser Sekte die Gütergemeinschaft obligatorisch war. (Études sur les Réformateurs, I, 60.)

[3]) Gierke, „Althusius", 163.

[4]) Von den Ansichten dieses Geistlichen zitiert Zenker folgenden Gedanken, der durch seinen freiheitlichen Geist überrascht:

gründung seiner Kirchenlehre energisch durchgeführt worden[1]) und „beginnt ihre wissenschaftliche Laufbahn mit Th. Hobbes".

Es braucht wohl nicht besonders erörtert zu werden, daß trotz des absolutistischen Charakters des „Leviathans" die Staatslehre Hobbes' infolge ihrer Methode und ihrer Voraussetzungen einen revolutionisierenden Einfluß ausüben mußte. Jedoch tritt die Bedeutung dieses Werkes für das 18. Jahrhundert in England im Vergleich zu den Theorien Lockes in den Schatten, der der geistige Herrscher dieser Periode genannt werden darf. Die „Treatises on civil government" wurden zum politischen Evangelium des sich damals in statu nascendi befindenden Liberalismus[2]); seine Wirkung in Frankreich und in Deutschland ist allzu bekannt, als daß sie hier näher betrachtet werden könnte.

Das Naturrecht und die mit ihm verbundene Lehre vom Sozialvertrage werden im weiteren Verlaufe des 18. Jahrhunderts in England nur wenig weiter gebildet, und der Schwerpunkt dieser geistigen Bewegung entfällt auf Frankreich und Deutschland. Der Grund dieser Erscheinung dürfte darin liegen, daß in England die beste Begründung der Prinzipien von 1688 durch Locke bereits gegeben worden war und nun eine bis zum gewissen Grade friedliche Entwicklung der durch die zweite Revolution gewonnenen Möglichkeiten folgen konnte. Was England zu dieser Zeit am schöpferischen Schwung der politischen und sozialen Lehren einbüßte, wurde durch die kräftige Gestaltung des bürgerlichen Lebens gewissermaßen ersetzt[3]), und zu dieser Periode gehört eine Blütezeit der englischen Literatur und das geniale Schaffen Humes. Aber eine verhältnismäßige Seichtigkeit der Sozialphilosophie, ja des politischen Lebens überhaupt, läßt sich

---

„Der Natur der Sache nach ist es nicht unmöglich, daß Menschen ohne irgendeine öffentliche Regierung leben könnten." (Der Anarchismus, S. 12.)

[1]) G. Jellinek, „Allgemeine Staatslehre", 2. Aufl.

[2]) S. und A. Pietsch, „Über das Verhältnis der politischen Theorie Lockes zu Montesquieus Lehre von der Teilung der Gewalten".

[3]) Die Bewunderung Europas für englische Verhältnisse ist kein geringer Faktor der Aufklärung gewesen. Montesquieu und Voltaire hatten unendlich viele Anregungen in England erhalten, und auch Brissot, Marat und Danton verdankten vieles ihren Erlebnissen daselbst.

nicht leugnen. Der Kampf der Parteien verlor seinen ideellen Charakter und wurde zum Kampf um mehr oder minder praktische Interessen. Der langjährige allmächtige Minister Robert Walpole „suchte nur seine Stellung zu wahren, und die Opposition suchte nur dieselbe ihm zu entreißen. Als Walpole, obwohl offiziell der Leader der Whigs, in allem außer dem Namen zum Tory wurde, wurden die Häupter der Opposition, obwohl offiziell meistenteils Tories in allem außer dem Namen zu Whigs“ [1]). Dieselbe Prinzipienlosigkeit zeichnet die talentvollen Gegner Lord Chatham und Lord Holland, deren Söhne einstmals in ernsteren Konflikten zusamentreffen sollten. Das Niveau der Theorie entsprach beinahe dem der Praxis. Der leidenschaftliche Gegner des älteren Walpoles, Bolingbroke, hatte sich augenscheinlich aus ganz persönlichen Gründen als Tory gestellt; sein ätzender, wenn auch philosophisch nicht sehr tiefer Skeptizismus, der den größten Einfluß auf Voltaire ausübte und dem aristokratischen Frondeur einen außergewöhnlichen Ruhm einbrachte [2]), hätte schwerlich der einen Partei bei objektiver Erwägung den Vorzug über die andere geben können. Viel oberflächlicher noch war die politische Gesinnung von R. Walpoles Sohn Horace, der in seinem Zimmer eine Kopie des Todesurteils Karls I. aufgehängt hatte, mit der Aufzeichnung: „Major Charta“, der aber bei dem Ausbruch der französischen Revolution zum eifrigen Royalisten und später sogar zu einem der „schlimmsten Alarmisten dieser unglücklichen Epoche“ wurde [3]).

Ein Geist von ganz anderem Schlage, Shaftesbury, dem sich „die verschiedenen Interessen seines reichen und lebendigen Geistes unter dem Gesichtspunkte der griechischen Kalokagathie verknüpften [4]), und der das ästhetische Kriterium in die Ethik einzuführen bestrebt war, vermochte seiner eudämonistischen

---

[1]) John Churton Collins, „Bolingbroke and Voltaire in England“, S. 170.

[2]) Noch 1790 waren in der „Bibliothéque de l'homme public ou analyse raisonnée des principaux ouvrages français et étrangers“, von Condorcet redigiert, Bolingbrokes „Letters on the study of history“ erschienen (im Band V der Sammlung).

[3]) Macaulay in der „Revue Britannique“, 1845, und „Histoire d'Angleterre“.

[4]) Windelband, „Geschichte der neueren Philosophie“, I, 271 und 272.

Sozialphilosophie nur den Begriff der Tugend als „Harmonie zwischen den selbstsüchtigen und den geselligen Neigungen“ als Grundlage zu geben; er brauchte darauf nicht näher einzugehen, da „seine Weltanschauung die des naiven und harmlosen Kindes der bevorzugten Verhältnisse war, welches seinen Horizont mit dem Horizont der Menschheit verwechselt“ [1]).

Gegen den aristokratischen Charakter der eben erwähnten Erscheinungen verstieß nun gröblich Mandeville mit seiner „Fable of the bees“ und der Devise: „private Laster, allgemeiner Nutzen“, aber dieser „Immoraliste“ fand nur sehr wenig Anhänger [2]).

Das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts wurde wieder zu einer Epoche von viel regerem geistigen und politischen Leben in England. Die Frage der Emanzipation der nordamerikanischen Kolonien brachte eine ausschlaggebende Bewegung in alle Gebiete, und die Opposition [3]) begann sich außerdem mit einer Fülle von Interessen zu beschäftigen, die von großer Bedeutung für die spätere Entwicklung sein sollten. In diese Zeit fällt der Aufgang der Parlamentsreformbewegung (Wilkes, Cartwright), der Agitation für die Aufhebung der Sklaverei der Neger (William Wilberforce), für die Aufhebung der Test Act, (der die Dissenters und die Papisten eines Teils ihrer Rechte

---

[1]) Lange, „Geschichte des Materialismus“, I, 308.

[2]) Dieser aristokratische Charakter wurde auch in vollem Maße auf die Kontroversen übertragen. Wie Leslie Stephen bemerkt, war damals die Ungläubigkeit ein ebenso ausschließliches Attribut der oberen Klassen wie Puderfrisuren. Sprach doch Shaftesbury von einer Religion aller „anständigen“ — im sozialen Sinne — Menschen, von der aber nicht laut die Rede sein sollte. Und der Rationalist Locke fiel mit aller Wucht über die Deisten her, die von seinen eigenen Ansichten, besonders was die Methode betrifft, nur unbedeutend abwichen; Toland hatte seine „Christianity not mysterious“ im guten Glauben als Weiterbildung der Lockeschen Theorien verfaßt. In der reichen einschlägigen Literatur waren die Deisten, unähnlich wie in Frankreich, durch minder hervorragende Kräfte vertreten und mußten den kürzeren ziehen. (L. Stephen, „History of English thought in the XVIII century“, vol. I.) Übrigens war in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Streit längst erloschen, so daß Burke fragen konnte: „Wer liest nun diese Schriften“, und Godwin meinte, daß alles aussähe, als ob die Kontroverse niemals vorhanden gewesen wäre.

[3]) W. F. Rae, „Wilkes Sheridan, Fox. The Opposition under George the Third“, London 1874.

beraubte), für die Gleichberechtigung Irlands, wobei die fortschrittlichen Whigs einen glorreichen Führer in Burke fanden — wenigstens bis zum Ausbruch der französischen Revolution, die einen so tiefgreifenden Einfluß auf die englischen politischen Verhältnisse ausüben sollte. Aber natürlich gebührt die bedeutendste Stelle unter den genannten Fragen den amerikanischen Ereignissen. Bis zur Verschärfung dieser Frage hatten die Interessen des politischen Lebens sich vorwiegend in einer stark begrenzten Sphäre bewegt. Selbst die berühmten Juniusbriefe, die so viel Aufsehen erregten, hatten fast keine prinzipiellen Punkte berührt. Anfangs der siebziger Jahre wurde es aber notwendig, den Bestrebungen der amerikanischen Kolonien gegenüber Stellung zu nehmen. Die öffentliche Meinung war auf Seite der Amerikaner; die Auffassung des ehrlichen Dr. Johnson[1]), die er in seiner Broschüre „Taxation no Tyranny" ausgesprochen hatte, fand nicht viele Freunde. Unter seinen Gegnern waren einerseits Realpolitiker, wie der Dean Tucker, die eine Emanzipation der amerikanischen Kolonien sogar wirtschaftlich für vorteilhaft hielten[2]); Chatham und Burke, der einen glänzenden „Speech on American taxation" hielt (1774), waren für die weitest gehenden Zugeständnisse; die radikalere Opposition wünschte ganz offen die vollständige Befreiung der Kolonien, teils aus prinzipiellen Gründen, aber mehr noch deshalb, weil sie die Verschärfung der konservativen Tendenzen der Regierung im Falle eines Sieges Englands fürchtete. Fox gab dieser Meinung in unverhohlener Weise Ausdruck[3]). Aber einen wie tiefen Einfluß die amerikanische Unabhängigkeitserklärung auf das englische Leben auch ausübte, so war doch diese Wirkung in bezug auf die Gestaltung der Parteien, auf die Kristallisierung der Meinungen nicht so gewaltig wie diejenige der Revolution von 1789. Hier wiederum die konkreten historischen Gründe und Bedingungen geflissentlich beiseite lassend, sei auf die Rückwirkung der französischen Ereignisse im Bereiche der Ideen oder vielmehr der öffentlichen Meinung hingewiesen. Daß die konservativen Elemente die Revolution bald mit Schrecken verdammten — obwohl sie zuerst mit Freude an die Verminderung des politischen

[1]) S. über ihn Brougham, „Men of Letters of the time of George III".

[2]) Lecky, „History of England in the XVIIIth Century", III, 388.

[3]) Lecky, l. c., IV, 65 ff.

Einflusses Frankreichs gedacht hatten —, ist selbtsverständlich. Aber auch in den Reihen der Liberalen fanden die Nachrichten von der Revolution sehr divergierende Beurteilungen, ja, sie führten zu einer Spaltung in „alte“ und „neue“ Whigs. Der leidenschaftliche Haß des großen Oppositionsführers Burke[1]) gegen den Geist der französischen Ereignisse ist bekannt, und seine „Reflections on the French Revolution“ riefen eine Flut von polemischer Literatur hervor, von der jedoch nur die Streitschriften von Th. Paine („Rights of Man“) und J. Mackintosh („Vindiciae Gallicae“) auf Beachtung Anspruch erheben können. Die Sympathien der „New Whigs“ — Fox, Sheridan — blieben auch während der folgenden Jahre auf der Seite der Revolution; die Einnahme der Bastille hielten sie für „die größte und die beste Tat in der Geschichte“ und hofften, daß auch in den englischen Verhältnissen Änderungen im fortschrittlichen Sinne stattfinden würden. Der bekannte Trinkspruch von Fox: „Auf die Gesundheit des Königs! Auf die Majestät des Volkes!“ empörte Burke aufs tiefste; Burke aber wurde von seinen früheren Genossen als „Renegat und Heretiker“ betrachtet, und den damaligen Radikalen erschien er wie eine Art Antichrist[2]).

Dabei fußen, wie A. Held trefflich ausgeführt hat, die Einwendungen Burkes gegen die umstürzlerischen Ideen Frankreichs auf dem Boden des englischen liberalen Konstitutionalismus, wie er sich nach 1688 entwickelt hatte, und sind zugleich eine Zusammenfassung seiner Prinzipien und der beste Beleg gegen Burkes Anspruch auf ausschließliche prinzipielle Bedeutung für die Entwicklungsmöglichkeiten der Neuzeit. Indem er „auf eine Philosophie des Staates und des Rechtes überhaupt verzichtet“ (Held, S. 132), beschäftigt er sich hauptsächlich mit der Auslegung der Bill of Rights, die sein politisches Evangelium bildet, und auf deren Grund er den Kampf mit den englischen Radikalen führt[4]).

---

[1]) In seinem fanatischen Eifer ging Burke so weit, daß Buckle geradezu von der Geisteszerrüttung des greisen Liberalen spricht („History of Civilization“, I, Kap. VII).

[2]) J. Morley, „Burke“, London 1882, S. 214.

[3]) A. Held, „Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands“, Leipzig 1882.

[4]) Durch eine Ironie des Schicksals ist eine Jugendschrift Burkes, obwohl als reductio ad absurdum der darin enthaltenen Ideen gemeint,

Burkes leidenschaftliche Streitschrift war im gleichen Grade gegen die französischen Revolutionäre wie gegen deren englische Bewunderer[1]) gerichtet; hervorgerufen wurde sie durch „proceedings in certain societies in London relative to that event" (die französische Revolution). Es handelte sich vor allem um das Bankett der „Revolution Society" im November 1789. Dieser Verein oder, wie sein offizieller Name war, „the Society for commemorating the Revolution of 1688 in Great Britain" hatte seinen gemäßigt konstitutionellen Charakter unter dem Einflusse der französischen Ereignisse gegen einen bedeutend radikaleren vertauscht, und bei Gelegenheit des alljährigen Festessens der Gesellschaft wurden zündende Trinksprüche und Reden gehalten. Es ist zu bemerken, daß die Dissidenten diejenigen waren, die vor den anderen Gesellschaftselementen revolutionisiert wurden.

Die unitarianischen Geistlichen Dr. Price und Dr. Priestley waren die hervorragendsten Vertreter dieser neuen Richtung, und es war vor allem Dr. Prices Rede, die die größte Bewunderung der einen und die ebenso tiefe Empörung der anderen hervorrief; als die Regierung zwecks Bekämpfung dieser ihr unbequemen Stimmungen zum Bündnis mit den reaktionären Elementen des Mobs griff, wurde Dr. Priestleys Haus in Birmingham geplündert und verwüstet.

---

so revolutionär, daß M. Nettlau („Bibliographie de l'anarchie", Bruxelles 1895) sie als anarchistisch betrachtet. Die „Vindication of Natural Society, or a view of the miseries and evils arising to mankind from any species of artificial society" (1756) sollte eine Anwendung der Bolingbrokeschen Methode, die offenbarten Religionen anzugreifen, auf soziale Fragen sein. Burke fängt mit einer Kontrastierung der „natürlichen" und der „politischen" Gesellschaft an und weist auf den häufigen Zusammenhang der letzteren mit einer Staatsreligion oder „artificial revelation" hin; er hebt die Notwendigkeit für organische Staaten infolge nationaler Unterschiede und Rivalitäten Kriege miteinander zu führen, hervor und sagt: „Political society is justly chargeable with much the greatest part of the destruction of the species." Er unterzieht alle Formen der Staatsorganisation, die demokratische nicht ausgenommen, einer unerbittlichen Kritik, indem er jede Subordination einen Komplex von Tyrannei und Sklaverei nennt und sich über die Unsittlichkeit der Staatsraison empört. Diese Gründe zugleich mit den sozialen Ungerechtigkeiten veranlassen ihn, die Erde „the Bedlam of our system" zu nennen (S. 52 der Ausgabe von 1792).

[1]) S. darüber Lecky, „History of England in the XVIIIth Century", Vol. V, Earl Stanhope, „Life of William Pitt", und E. Smith, „The Story of the English Jacobins".

Die Revolution Society, der sich dann auch die „Society for Constitutionel Information“ (1780 von Major Catwright zur Beförderung der Parlamentsreform gegründet) und die „London Corresponding Society“ anschlossen, knüpfte einen regen Verkehr mit der Assemblée Nationale und einer Menge jakobinischer Vereine in Frankreich an[1]); diese Gesellschaften hatten auch eine unzählige Masse Abteilungen in verschiedenen größeren und kleineren Städten Englands. Auch die Begeisterung einzelner Engländer für die französische Revolution war sehr groß, nahmen doch viele einen aktiven Anteil daran[2]). Der Ideengehalt dieser Bewegung war kein allzu großer; das Programm der Revolution Society könnte ziemlich als Durchschnitt gelten: 1. Jede bürgerliche und politische Gewalt hat ihren Ursprung im Volke. 2. Mißbrauch der öffentlichen Gewalt rechtfertigt aktiven Widerstand. 3. Die Freiheit des Denkens, des Gewissens, des Wortes sind heilig und unantastbar.

Dazu kamen noch einige Forderungen, die durch die damaligen englischen Verhältnisse hervorgerufen wurden, wie die Abschaffung der Sklaverei, Parlamentsreform, Gleichberechtigung der Irländer und der Sektierer. Jedenfalls aber bemächtigte sich eine ausgesprochene Gärung der Geister, der die Regierung durch strenge Maßregeln[3]), harte Bestrafung aktiver „Revolutionäre und radikaler Schriftsteller“ entgegenzutreten suchte.

---

[1]) 1792 erschien ein dicker Band: „The Correspondance of the Revolution society in London with the National Assembly.“

[2]) Reichliche tatsächliche Angaben darüber bei Francis Alger „Englishmen in the French Revolution“.

[3]) Sie fand auch Verbündete in englischen Chauvinisten, die unter der Führung von Reeves eine „Association for preserving liberty and property against republicans and levellers“ bildeten. Die drakonischen Verfolgungen aufrührerischer Schriften — hohe Geldbußen, langjährige Gefängnisstrafen, sogar Verbannung der Herausgeber — waren das Korrelat grausamer Unterdrückungen der alles in allem wenig gefährlichen revolutionären Umtriebe: die Schotten Muir und Palmer wurden zu vierzehn bzw. sieben Jahren Botany Bay verurteilt, unter der Beschuldigung, am „Convent“ in Edinburgh teilgenommen zu haben; die Londoner Delegierten Margarot und Gerrald teilten dasselbe Geschick. Der berühmte Hochverratsprozeß von 1794 gegen Hardy, Thelwall und den Philologen Horne Tooke war auf so schwacher Basis konstruiert, daß er für die Regierung ein klägliches Ende nahm und die Freisprechung der Angeklagten, die vom großen Erskine verteidigt wurden, erfolgte.

Bekanntlich brachte es Pitt zu einer Suspension der Habeas corpus-Akte. Dabei wurde dem Einflusse des Conventionnel Thomas Paine[1]) eine außerordentlich große Rolle zugeschrieben.

Zu dieser Zeit war es, daß Godwins „Political Justise“ erschien[2]).

---

[1]) Bis in unsere Zeit lebt in England die Sage vom Feinde aller Kultur und Moral Paine, der im Zeichen von Geringschätzung sogar Tom genannt wird. Dieser Auffassung ist Conway in seinem zweibändigen Werke über Paine und in Aufsätzen (namentlich in der Fortnightly Review) entgegengetreten. Geistige Bedeutung kann dem Verfasser von „Common Sense“ und „Rights of Man“, dem Freunde und Mitarbeiter Condorcets, nicht abgesprochen werden. In dem letztgenannten Werke macht er eine für seine Zeit nicht gewöhnliche Scheidung zwischen Staat und Gesellschaft, wobei er für eine möglichst große Einschränkung der Staatsgewalt ist, ohne darin so weit wie sein Freund und Zeitgenosse Godwin zu gehen. — Das Werk hatte einen ungeheuren Erfolg in England, die Regierung übte die schärfsten Maßregeln gegen den Verfasser und die Buchhändler, die es verkauften; überall wurde danach eifrig gefahndet, und berühmt ist der Ausspruch eines Polizisten geworden, der, mit den Nachforschungen nach dem eventuellen Vorhandensein des Buches im Städtchen beauftragt, meldete: er habe die ganze Stadt durchsucht und weder gesunden Menschenverstand noch Menschenrechte gefunden.

[2]) Unmittelbare Fühlung mit der revolutionären Bewegung in England hat Godwin nicht gehabt, obwohl seine Werke von dieser Seite sich einer großen Beliebtheit erfreuten und einer der Angeklagten im Prozesse von 1794, John Thelwall, eine Reihe Vorträge über die „Political Justice“ hielt.

IV.

Es ist kaum möglich, die Verherrlichung des Individualismus konsequenter durchzuführen, als es William Godwin, besonders in seinem Hauptwerke, getan hat. Sein ganzes Leben war von dieser Idee durchdrungen, und die Art, wie er sie auffaßte, wird vielleicht am besten durch die Worte des beinahe achtzigjährigen Greises illustriert, die er kurz vor seinem Tode in einem Briefe schrieb: „Diejenige Form der Gesellschaft ist die beste, welche jeden einzelnen Menschen am edelsten und großmütigsten fühlen lassen wird."

Freilich fehlte ihm eine allgemeine philosophische Begründung seines Systems, welches sich methodologisch nicht über den Eudämonismus zu erheben vermochte; diesem Mangel ist wohl auch jener Zwiespalt zuzuschreiben, der in Godwins Lehre zwischen der freien Entwicklung der Persönlichkeit einerseits und dem allgemeinen Wohl als Kriterium der Wahrheit anderseits sich bemerkbar machte, und den zu überbrücken er nur schwache Versuche gemacht hat, jedoch ohne Darlegung des inneren Zusammenhanges beider Zwecke[1]). Godwins verstandesmäßige und zugleich doch, man möchte sagen instinktive Verherrlichung der Rechte der Persönlichkeit steht im gewissen Sinne einsam im Strome seiner Zeit. Es mag interessant sein, darauf hinzuweisen, daß dieser Individualist von der Proklamierung des Menschen als Zweck nichts gehört hatte. Die Worte L. Stephens können auch auf ihn angewandt werden: „Hätte Kant niemals gelebt, oder hätte er in Peking

[1]) Die Angriffe auf seine Theorien über das Eigentum im voraus widerlegend, sagt er beiläufig, ohne näher darauf einzugehen: „self-love and social, however different in themselves, are found upon strict examination to prescribe the same system of conduct" (2. Ausgabe , 464).

gewirkt, die englischen Denker des 18. Jahrhunderts hätten von ihm nicht weniger beeinflußt werden können[1])."

Godwin hatte sich zu seinen Anschauungen aus dem Gedankenkreise des radikalen Dissidententums emporgearbeitet; wie er selbst sagt, hatte auf ihn die Lektüre der französischen Philosophen, vor allem von Rousseau, Helvétius und Holbach gewirkt und ihn zum Atheisten und Rationalisten gemacht; die amerikanische und besonders die französische Revolution übten auf ihn, wie er in der Vorrede zur „Political Justice" sagt, den tiefsten Einfluß aus. Diese Ereignisse brachten den sonst kühlen Vernunftmenschen aus seinem Gleichgewicht; Mary Shelley, seine Tochter, sagte, „die französische Revolution war erforderlich, um seine brennende Liebe zur politischen Gerechtigkeit zu entzünden"[2]). Im regen Verkehr mit seinen Freunden gab Godwin seinen Ideen ihre prägnante Form[3]).

Viele Jahre später charakterisierte Godwin den zentralen Gedanken seines Werkes mit folgenden Worten: „the pervading principle of Political Justice is that association is a most ill chosen and ill qualified mode of endeavouring to promote the political happiness of mankind." Diese Ansicht führte den Verfasser zu den extremsten Schlußfolgerungen, wie zu der Erklärung der Kooperation für ein Übel und zur Forderung eines gewissen Rückschrittes in der Industrie[4]). Sonst richtet er aber sein Augenmerk beständig auf die Zukunft; er glaubt felsenfest an

---

[1]) History of English thought in the XVIII[th] century", I, 55.

[2]) Zitiert von C. Kegan Paul, „William Godwin, his friends and contemporaries". Dieses zweibändige Werk gibt genügende Auskunft über Godwins äußeren Lebenslauf. A. Menger, im „Recht auf den vollen Arbeitsvertrag", spricht besonders von der ökonomischen Seite des Systems. A. Held, Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands und P. Eltzbacher, Der Anarchismus geben eine ausführlichere Darstellung der sozialen und politischen Lehre Godwins.

[3]) Vor allem kommt hier Thomas Holcroft in Betracht, der damals Godwin am nächsten stand. Durch ihn kam dieser mit den englischen Revolutionären in Berührung. (Holcroft war einer der Angeklagten im Prozeß von 1794.) Die erste Kritik der „Political-Justice" entstammte seiner Feder und erschien in der „Monthly Review" („Memoirs of Thomas Holcroft", 184).

[4]) Vol. II, 508. Wenn nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird, sind die Zitate der zweiten Ausgabe (1796) entnommen, die eine Umarbeitung und Erweiterung der ersten ist, besonders was den ersten Band und den Abschnitt über Eigentum betrifft.

die unbegrenzten Entwicklungsmöglichkeiten der Menschheit, ja sogar an die schließliche Überwindung der Materie durch den Geist (II, 494).

Diese Ansichten sind eine konsequente Folgerung seines bis auf die Spitze getriebenen Rationalismus, der Grundlage seiner gesamten Lehre. Sie basiert auf den beiden Voraussetzungen, daß die psychologischen Eigentümlichkeiten der Menschen in den äußeren Einflüssen ihren Ursprung haben, und daß die Willensbetätigungen eine Folge der Überzeugungen („opinions") sind. Die psychologische und erkenntnistheoretische Begründung dieser Sätze bietet durchaus nichts Originelles; in seiner Bekämpfung der Theorie von den angeborenen Eigenschaften beruft sich Godwin auf Locke, sonst aber am meisten auf Hartley[1]). Aus dessen psycho-physiologischer Lehre zog Godwin die denkbar äußersten rationalistischen Konsequenzen und proklamierte die Hegomonie der Vernunft. So hält er die äußeren Sinneseindrücke für unvergleichlich weniger bedeutend als die rein psychologischen Faktoren und folgert daraus die Omnipotenz der „Erziehung", welche er im weitesten Sinne auffaßt, indem er darunter zufällige Einflüsse, systematische Belehrung und politische Institutionen versteht (Buch I, Kap. 4). Um es kurz zu fassen, erklärt er die Wirksamkeit der psychologischen Gründe für „beinahe unbegrenzt" (I, 41). Dementsprechend und infolge des verstandesmäßigen Ursprungs unserer Willensäußerungen sind „die Laster und moralischen Schwächen der Menschen nicht unbesiegbar". Die Menschen sind einer ständigen Vervollkommnung fähig, und die Wahrheit ist allmächtig (I, 87). Wie er bereits 1795 ausführte, sind die hauptsächlichen Faktoren dieser Vervollkommnung die Literatur, eine passende Erziehung und vor allem die politische Gerechtigkeit.

Aus der ganzen Anlage dieses Systems erhellt es, daß die Gesellschaftslehre ein Bestandteil der Moralphilosophie ist (I, 126), und daß die Ethik als Ausfluß der ewigen Vernunft „so sicher und unerschütterlich ist, wie nur irgend etwas sein kann"[2]); so sind die erforderlichen Mittel zur Erkenntnis derselben „eine tugendhafte

[1]) Dessen Theorie von Vibrationen und Vibratiunkeln ließ er, wie schon Priestley vor ihm getan hatte, vollständig beiseite. Aber die bei weitem wichtigeren Theorien über den Zusammenhang von physiologischen und psychologischen Prozessen nahm er auf und verwertete sie.

[2]) Erste Ausgabe, I, 98.

Veranlagung, bedingt durch die freie Tätigkeit der individuellen Vernunft, und strenges Festhalten eines jeden an den Gesetzen seines Gewissens". Ohne von einer immanenten Wahrheit und Gerechtigkeit direkt zu sprechen, erklärt Godwin die allgemeingültigen Normen oder vielmehr die Mittel und Wege zur Feststellung dieser Normen für das Ergebnis der freien und (infolge seiner extrem rationalisierenden Auffassung) naturnotwendig gleichartig gerichteten Denktätigkeit der Menschen. In der kritischen Würdigung dieser Normen tritt nun der bereits erwähnte Dualismus des Godwinschen Systems besonders deutlich zutage: einerseits erscheint der absolute Wert jeder einzelnen Persönlichkeit als höchstes Gut, anderseits das Wohl der Allgemeinheit. Um diese beiden Elemente zu versöhnen, greift er zu eudämonistischen und sogar utilitaristischen Argumenten: als Resultat der Untersuchungen über Gut und Böse wird die Tugend nur insoweit für wertvoll erklärt, als sie ein Mittel zur Erreichung des auserlesensten Genusses ist (I, 449); derjenige Mensch ist „der Inhaber der Quelle des Glückes, welcher seine Neigungen mit den Forderungen der Gerechtigkeit in Einklang bringt, seine persönlichen Interessen hinter die größeren Objekte seiner Aufmerksamkeit treten läßt . . . und bereit ist, alle Lebensgenüsse für das allgemeine Wohl ohne einen Seufzer preiszugeben" (I, 430—431). Die Gesellschaft ihrerseits ist nur zwecks Erreichung des möglichst großen Glückes der Menschen errichtet worden, und nur „insofern dieses Ziel angestrebt wird, entspricht sie ihrem Zwecke". (Erste Ausgabe I, 110). Die Grundlagen der politischen[1]) Gesellschaft sind die Prinzipien der Moral und der Gerechtigkeit; und nun wird gelegentlich das Utilitätsprinzip für die Quelle der Moral erklärt (I, 344).

Bei der näheren Betrachtung der allgemeinen wie auch der engeren sozialen Probleme tritt aber das individuelle Moment mit aller Kraft hervor und wird zum Zentrum der Untersuchungen. Die Gesellschaft wird zu wiederholten Malen als ein bloßes „Aggregat von Individuen" dargestellt, und natürlich gebührt infolgedessen den Interessen der Persönlichkeiten der erste Platz. Dieses ist der eigentlich originelle und selbständige Zug an der

[1]) Einen entschiedenen Fortschritt der Aufklärungsphilosophie gegenüber bedeutet es, daß keine Berufungen auf die [illegible]ne Verherrlichung der „natürlichen Gesellschaft" in [illegible] versucht werden.

Lehre Godwins, dasjenige, was ihn von seinen Vorläufern und Zeitgenossen unterscheidet. Dieser schroffe Individualismus führt ihn zur paradoxen Behauptung, daß „der Mensch keine Rechte habe“: (Erste Ausgabe, I, 111.) da er infolge seines sozialen Atomismus sich auf dem Standpunkte befinden mußte, daß jedes Recht einen Anspruch auf ein anderes Individuum bedeute, erklärt er: „die einzigen Rechte des Menschen sind negativer Natur; unsere aktiven Betätigungen entspringen, falls sie gerecht sind, nicht unseren Rechten, sondern unseren Pflichten“ (I, 222), denn unter Pflichten verstand er nicht die Gebote der Gesellschaft, sondern diejenigen der Vernunft und der Gerechtigkeit.

Die Sanktionen dieser Normen liegen keineswegs im Bereiche der gesellschaftlichen Kompetenz; mit Entschiedenheit lehnt sich Godwin bei jeder Gelegenheit auf gegen die Anwendung irgendwelcher sozialen Machtmittel und betrachtet sie als eine doppelt empörende Gewalttat. Auf diesem Grundsatz, wie auch auf die Negierung des freien Willens gestützt, verwirft er jede Art von Bestrafung aus Gründen der Vergeltung und der Abschreckung. Aber auch als Vorbeugungsmittel kann er sie nicht rechtfertigen, weil er einzig und allein die vernunftgemäße Überzeugung zur Verhütung von Missetaten für wirksam hält; Verschuldung und gewaltsame Bestrafung erklärt er schlechthin für „inkommensurabel“ (II, 342), was eine natürliche Folge seiner Behauptung ist, daß „für keinen Menschen ein anderes Kriterium der Pflicht existieren kann als die Resultate der Betätigung seines eigenen Denkvermögens (Buch VII, über Verbrechen und Strafen).

Es ist selbstverständlich, daß in der eigentlichen Staatslehre diese Prinzipien besonders deutlich zutage treten. Ähnlich wie sein Zeitgenosse Paine, aber bedeutend prägnanter, erklärt Godwin jede Art von Regierung für ein notwendiges Übel, vor allem deshalb, weil sie „andere Menschen zum Richter meiner Taten und schließlich zu Herren über mein Geschick“ erhebe (I, 227), wogegen „keine Wahrheit einfacher sein kann, als daß kein Mensch einem anderen Gehorsam schuldig sein darf“. (Erste Ausgabe, I, 169.) Diese erstaunlich vereinfachte Lösung des sozialen Problems ist aber eine notwendige Folge der arbiträren Darstellung der Gesellschaft als eines durch kein Prinzip zusammengehaltenen Menschenkonglomerats. Diese Ansicht vernichtet zum Teil den Wert der präzis durchgeführten Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft. Wie dem aber

sei, die Notwendigkeit wird als die „wahre und einzig adäquate Rechtfertigung der Existenz der Regierung“ dargestellt (I, 219), die „gewaltsam an den Urquell der Gesellschaft Hand anlegt und dessen Lauf verhindert“ (I, 247). Der Verfasser gibt sich Mühe, in abstrakter Weise den möglichst besten Staat zu untersuchen — eine für die Menschheit überhaupt gültige beste Form müsse es geben, infolge der Einheit der Wahrheit und der Gleichartigkeit (!) der menschlichen Natur —, und zieht aus dieser Betrachtung den Schluß: „Da der Staat sogar in seiner besten Form ein Übel bedeutet, so ist das Ziel, welches wir zu erreichen bestrebt sein müssen, vornehmlich dasjenige, so wenig staatliche Institutionen zu besitzen, wie es die Interessen des Friedens in der menschlichen Gesellschaft möglich erscheinen lassen.“ (I, 248.) Blickt Godwin von der Zukunft in die Vergangenheit zurück, so läßt er den Staat aus den nämlichen Notwendigkeitsrücksichten entstehen; den Sozialvertrag nicht als eine Norm des Seinsollenden, sondern als eine Erklärung des Entstehens des Seienden betrachtend, verwirft er diese Theorie gänzlich sowie deren Voraussetzungen in der Verbindlichkeit der Versprechen, die er für einfach unmoralisch und unzulässig hält. Er erklärt sich vielmehr als einen Anhänger der Staatstheorie Humes. Sein Lieblingssatz ist der, daß „jede Regierung[1]) auf der Grundlage der öffentlichen Meinung beruhe“, was einen fruchtbaren Boden für seinen Rationalismus bedeutet. Er verlangt die Anteilnahme aller Bürger an der Beurteilung und Erwägung der wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten und läßt nur in gewissen Fällen die Delegation zu, die aber keineswegs sich an der Gesetzgebung beteiligen soll. Im eigentlichen Sinne kann überhaupt keine Gesetzgebung existieren, weil die Gesetze nur aus der Vernunft abzuleiten sind, und auf diese Weise gibt es keinen Unterschied zwischen der exekutiven und der legislativen Gewalt, „jede Regierung ist, streng genommen, nur exekutiv“ (Buch III, über Gesetzgebung“).

Im vollständigen Einklange mit seiner Staatslehre ist Godwins Eigentumstheorie[2]); der Grundgedanke ist, daß das ur-

[1]) Godwin spricht geflissentlich von „Regierung“ und nicht von „Staat“.

[2]) Godwin scheint eine gründliche Kenntnis der französischen sozialistischen Theorien des 18. Jahrhunderts gehabt zu haben; und seine Lehre weist eine gewisse Ähnlichkeit mit einigen von ihnen auf. Dieser Umstand war es, der hauptsächlich eine verhältnismäßig aus-

sprüngliche Eigentumsrecht an einer Sache demjenigen zukomme, welchem deren Besitz ein größeres Maß von Wohlsein als jedem anderen verschafft. Dieses Eigentumsprinzip erschien Godwin bei weitem vollkommener als der egoistisch begrenzte Grundsatz des Eigentumsrechtes an dem Ertrage der individuellen Arbeit, obgleich dieser doch noch unvergleichlich annehmbarer sei als das moderne System der Usurpation, die an den Produkten der Arbeit der meisten durch einige wenige geübt wird [1]).

Von der Einführung des „Systems der Gleichheit" erwartete Godwin den größten Segen: das Verschwinden des Abhängigkeitsgefühles, den Aufschwung der intellektuellen Tätigkeit, die Verbesserung der Sitten (Buch VIII, Kap. III, „von den Wohltaten eines Systems der Gleichheit"). Dabei sollte die Einführung dieser neuen Ordnung keinerlei Beschränkungen mit sich bringen: jede Zwangsorganisation, wie gemeinsame Wohnungen, gemeinsame Mahlzeiten, sogar gemeinsame Arbeit sollte aufs sorgfältigste vermieden werden [2]); der Hauptzweck war die Entwicklung der einzelnen Persönlichkeiten, die natürlich ein gleiches Recht auf Entwicklungsmöglichkeit haben, nach jeder Seite hin zu sichern. Ähnlich sollte die Familienfrage gelöst werden [3]), im Sinne einer möglichst vollkommenen Befreiung aller Familienmitglieder.

Godwin hat aber keineswegs eine Utopie verfaßt, er gibt, wenn auch nur sehr dürftige Angaben über seine Auffassung der zukünftigen Gesellschaft. Die Mittel, die er zur Erreichung dieses

---

führliche Betrachtung derselben im ersten Kapitel dieser Schrift veranlaßte. — Von den englischen Kommunisten zitiert er den ziemlich unbedeutenden Wallace; eine Bestätigung seiner Ansichten will er in Swifts „Gullivers Travels" und dem „Sermon on Mutual Subjection" sehen. Von dem System von Agrarkommunismus des Thomas Spence, der 1775 bereits seinen Plan zu verwirklichen versucht hatte, spricht er gar nicht, was insofern auffallend ist, als diese Agitation eine ziemliche Popularität errungen hatte.

[1]) S. A. Menger, „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag", § 3.

[2]) Diese Freiheit ging so weit, daß sogar die Anhäufung von Privateigentum nicht ausdrücklich verboten wird, sondern vielmehr durch ihre nunmehrige Zwecklosigkeit von selbst verschwinden sollte.

[3]) Wie bekannt, war Godwins erste Frau, Mary Wollstonecraft, die 1792 die „Vindication of the rights of woman" schrieb, eine der ersten Vorkämpferinnen der Gleichberechtigung des weiblichen Geschlechtes. In Paris, wo sie lebte, existierte damals eine ziemlich starke Bewegung in dieser Richtung (s. darüber die Angaben bei A. le Faure, „Le socialisme pendant la Révolution française", 94 u. ff.)

ersehnten Zustandes in Vorschlag bringt, atmen denselben Geist wie sein ganzes System: er verwirft jede Art von Gewalttat und Rachsucht. Der Fortschritt soll das Ergebnis der Überzeugung sein.

Wiewohl er auch das Auflehnungsrecht jedes einzelnen gegen die Gesetze und Einrichtungen, die ihm unvernünftig erscheinen, anerkennt, ist er gegen die Anwendung von Machtmitteln seitens der Revolutionäre in ebensolchem Grade wie seitens der Regierung; in gewissem Sinne ist er sogar gegen die Bildung politischer Vereine und Assoziationen, da dabei die persönliche Denk- und Gewissensfreiheit, die ihm so teuer war, daß er ihr ein ganzes Buch widmete — verletzt werden könnte.

Die späteren Werke Godwins erreichten die Höhe der Political Justice nicht mehr; bekannt ist seine Polemik mit Malthus, den er aufs heftigste bekämpfte, wobei er der erste war, den später vielfach vorgebrachten Einwand zu verteidigen, daß bei der jetzigen ungerechten Verteilung der Güter es unmöglich sei, über das Verhältnis von Existenzmitteln und Bevölkerung ein richtiges Urteil zu bilden.

Wie Menger hervorhebt, hat Godwin keinen großen und dauernden Einfluß auf seine Zeitgenossen oder auf die folgende Zeit ausgeübt. Er kann auch keinen Anspruch erheben auf eine philosophische Begründung seiner Theorien, die einer wissenschaftlichen Kritik nicht standhalten können. Aber es soll nicht vergessen werden, daß in ihm eine gewaltige Denkrichtung im gewissen Sinne ihren Abschluß fand, und daß er in einer kritischen Periode eine schmerzende Frage auf eine neue Art zu beantworten versucht hat; es ist kein Zufall, daß ein Shelley in der Political Justice längere Zeit sein Evangelium sah. Deren Verfasser gebührt die Ehre, mit dem größten Ernst und keinem geringen Talent an der Lösung eines der wichtigsten ewigen Probleme von Wissenschaft und Leben mitgearbeitet zu haben.

Literatur.

Adler, G., Geschichte des Sozialismus und Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart (im Handbuch der Staatswissenschaften), Leipzig 1899.

d'Alembert: Discours préliminaire de l'Encyclopédie. Paris, édition de la „Bibliothèque Nationale".

Alger, Francis: Englishmen in the French Revolution, London 1889.

Aulard, F. A.: Danton, Paris 1884.

— Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, Paris 1892.

— Études et leçons, Paris 1893.

Aveling, Edward, und Aveling, Eleanor Marx: Shelley als Sozialist. (Neue Zeit 1888.)

Avenel, G.: Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain, Paris 1865.

Avezac-Lavigne C.: Diderot et la société du baron d'Holbach, Paris 1875.

Babeuf: Manifeste des Égaux. (Haute Cour de Justice; copie des pièces saisies dans le local que Babeuf occupait lors de son arrestation. Paris, Frimaire an V.)

Bancal: Du nouvel ordre social, Paris, Imprimerie du Cercle Social, 1792.

Beaussire, Émile: Antécédents de l'Hégélianisme dans le littérature française. Dom Deschamps, son système, son école, Paris 1865.

Bax, Belfort E : The Story of the French Revolution, London 1890.

Bax, Belfort, E., and Morris, W.: Socialism, its growth and Outcome, London 1893.

Bax, Belfort Ernest: Jean Paul Marat, the people's friend, London 1900.

Bertrand, J.: d'Alembert, sa vie et ses travaux (Revue des Deux Mondes, Octobre 1865).

Blanc, Louis: Histoire de la Révolution française, Paris 1846.

Blanqui, A.: Histoire de l'économie politique, Paris 1882.

Boissel, François: Catéchisme du genre humain, Paris 1789.

Brougham, Lord Henry: Works (passim), London 1855.

Brunet, Ch.: Le „Père Duchesne" de Hébert, Paris 1853.

Brunemann, Karl: Maximilian Robespierre. Ein Lebensbild nach zum Teil noch unbenutzten Quellen. Leipzig und Berlin 1885.

Buchez et Roux: Histoire parlementaire de la Révolution, Paris 1846. (Vol. I.)

Buckle, H. Th.: History of Civilization in England, London 1861.
Buonarotti, Ph.: Conspiration de l'Égalité, dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu et des pièces à l'appui, Paris 1850.
Burke, Edmund: Works, London 1792.
Cahen, Léon: Condorcet et la Révolution française (thèse de doctorat), Paris 1904.
Carlyle, Th.: The French Revolution (Ashburton edition, London 1885).
Caro, E.: Du mysticisme au XVIIIe siècle. Essai sur la vie et la doctrine de St.-Martin, le philosophe inconnu, Paris 1852.
Chassin, Ch. L., Le génie de la Révolution, Paris 1861—64.
Cherhal-Montréal: Éloge philosophique et politique de Guillaume Thomas Raynal, Paris, an IV.
Chèvremont: L'esprit politique de Marat, Paris 1880.
Claretie, J.: Camille Desmoulins et Lucile Desmoulins (Étude sur les Dantonistes), Paris 1875.
Cloots, Anacharsis: Bases constitutionnelles de la République du genre humain, Paris 1793.
Collins, John Churton: Bolingbroke (a historical study) and Voltaire in England, London 1886.
Comte, Auguste: Système de politique positive, Tome III, Paris 1895.
— — Cours de philosophie positive, Tome VI, Paris 1877.
Condillac: Traité des sensations (Oeuvres, Paris 1798).
Condorcet: Oeuvres (Arago-O'Connor), Paris 1847.
Conway: The life of Thomas Paine, with a history of his literary, political and religions career in America, France and England, New York 1892.
Correspondence of the London Revolutional society with the National Assembly etc., London 1792.
Cousin-Jacques (Beffroi de Reigny): Constitution de la lune, rêve politique et moral, Paris 1793.
Daire, E.: Les économistes français du XVIIIe siècle, Paris 1896.
Danton: Oeuvres, publiées par Vermorel, Paris 1866.
Dauban, C. A.: Étude sur madame Roland et son temps, suivie de lettres de madame Roland à Buzot et d'autres documents inédits, Paris 1864.
Desmoulins, Camille: Oeuvres, publiées par J. Claretie, Paris 1874.
Diderot: Oeuvres (Édition Assézat, Paris 1875—76).
Dowden: Life of Shelley, London 1886.
Dufourny (de Villiers): Cahier du quatrième ordre, celui des pauvres journaliers, infirmes, indigents, l'ordre des infortunés, Paris 1789.
Dühring, E.: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus, Berlin 1871.
Eltzbacher, Paul: Der Anarchismus, Berlin 1900.
d'Épinay, Madame: Mémoires et correspondance de madame d'Épinay, où elle donne des détails sur ses liaisons avec Duclos, J. J. Rousseau, le baron d'Holbach, St. Lambert, Mme. d'Houdetot, et autres personnages illustres du XVIIIe siècle, Paris 1818.

Espinas, Alfred: La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution, Paris 1898.

États généraux: résumé général des pouvoirs et des cahiers des 3 ordres, Paris 1789.

Faguet, Émile: Voltaire, Paris 1895.

— La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire, Paris 1902.

— Histoire de la littérature française, Tome II, Paris 1900.

Fauchet, Claude: De la religion nationale, Paris 1789.

Fouillée, Alfred: Histoire de la philosophie, Paris 1875.

Geil, Georg: Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes. Eine philosophiegeschichtliche Studie. Straßburg 1887.

Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen. Die Vorläufer des modernen Sozialismus, Stuttgart 1895.

Gierke: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 1902.

Godart, Felix: Camille Desmoulins d'après ses œuvres, Paris 1889.

Godwin, W.: Recherches sur la population (französische Übersetzung), Paris 1881.

— An Enquiry concerning Political Justice, London 1793.

— An Enquiry concerning Political Justice, London 1796.

Gothein, E.: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay (Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen, Bd. IV, Heft 4), Leipzig 1883.

Grouvelle: De l'autorité de Montesquieu dans la Révolution présente, Paris 1789.

Grünberg: Einige Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des modernen Sozialismus: François Boissel (in der „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", XLVII; französisch in Revue d'économie politique), 1891.

— Jean Meslier, un précurseur oublié du socialisme contemporain. Revue d'économie politique, 1888.

Guerrier: l'Abbé de Mably, moraliste et politique, étude sur la doctrine morale du Jacobinisme puritain et sur le développement de l'esprit républicain au XVIIIe siècle, Paris 1886.

Hasbach, W.: Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Quesnay und A. Smith begründeten Nationalökonomie. (Schmollers Forschungen 1896.)

d'Haussonville, O.: Le salon de madame Necker, Paris 1882.

Held, Adolf: Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands, Leipzig 1881.

Helvétius: Oeuvres, Paris 1818.

Holbach (Baron de): Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique, London 1773.

Holcroft, Th.: Memoirs, London 1852.

Hugo, Clovis: François Boissel (Der Sozialismus in Frankreich während der großen Revolution) (in „Neue Zeit", 11. Jahrgang), 1893.

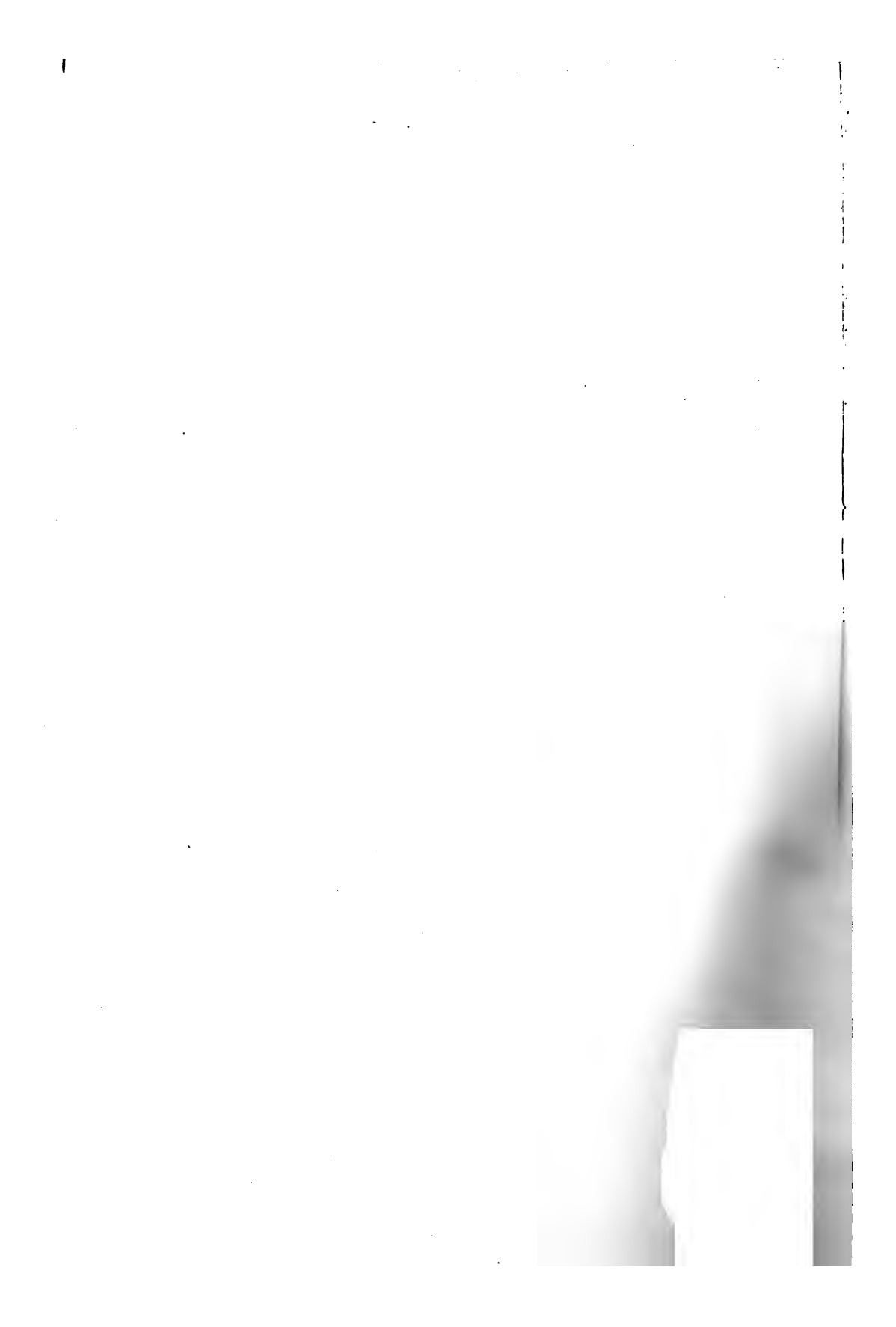
Hunt, Leigh: Lord Byron and some of his contemporaries, London 1828.

Ingram, J. K.: Histoire de l'économie politique (traduit de l'anglais), Paris 1893.
Isnard: Nécessité de passer un acte social autérieur à toute loi constitutionelle, Paris 1793.
Jaeger: Geschichte der sozialen Bewegung und des Sozialismus in Frankreich, Berlin 1876.
Janet, P.: Les origines du socialisme contemporain, Paris 1893.
— Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, Paris 1887.
Jaurès, Jean: Histoire socialiste. La Constituante, Paris s. d.
Jellinek, G.: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. 2. Aufl. Leipzig 1904.
— Allgemeine Staatslehre, 2. Aufl., Berlin 1905.
Journal des Économistes: 1865: Léonce de Lavergne: L'Abbé Morellet.
— 1890: G. Schelle: L'Abbé Morellet.
Kautsky, Karl: Die Klassengegensätze in Frankreich 1789. Stuttgart.
Kritschevsky, B.: J. J. Rousseau und Saint Just. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der sozialpolitischen Ideen der Montagnards. (Berner Beiträge zur Geschichte der Nationalökonomie. Bern 1895.)
Lange, A.: Geschichte des Materialismus, Leipzig 1902.
Lavicomterie: La République sans impôts, Paris 1792.
Lecky, W. E. H.: A history of England in the XVIIIth century, London 1887.
Le Faure, Amédée: Le socialisme pendant la Révolution française, Paris 1867.
Lewes, G. H.: Geschichte der Philosophie, Berlin 1876.
Lichtenberger, A.: Le socialisme utopique, études sur quelques pécurseurs inconnus du socialisme, Paris 1898.
— Le socialisme et la Révolution française. Étude sur les socialistes en France de 1789 à 1796, Paris 1899.
— Le socialisme au XVIIIe siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français, du XVIIIe siècle eurent la Révolution. Paris 1895.
Mably: Oeuvres, Paris 1795. („Doutes sur l'ordre essentiel et naturel des sociétés.")
Macaulay: Histoire d'Angleterre (französische Übersetzung von Guizot).
Malon, Benoit: Le socialisme intégral, Paris 1891.
— Histoire du socialisme, Paris 1882.
Marat: Oeuvres, éditées par Vermorel, Paris 1869.
Menger, Anton: Neue Staatslehre, Jena 1904.
— Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung. Stuttgart und Berlin 1904.
Mercier de la Rivière: L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, London 1767.
Michel, Henry: L'idée de l'État, Paris 1895.
Michelet: Louis XV. et Louis XVI., Paris 1867.
Montesquieu: Esprit des Lois, Paris 1892.

Morelly: Le code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois, Paris 1755.
Morley, John: E. Burke, London 1882.
Nicolas, Aug.: Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme, Paris 1852.
Oeuvre sociale de la Révolution française, Paris 1901.
Paine, Thomas: Théorie et pratique des droits de l'homme, Paris 1792.
Paul, C. Kegan: William Godwin, his friends and contemporaries, London 1876.
Pietsch, Theodor: Über das Verhältnis der politischen Theorie Lockes zu Montesquieu, Breslau 1887.
Quinet, Edgar: La Révolution, Paris 1865.
Rae, W. F.: Wilkes, Sheridan, Fox, the opposition under George III., London 1874.
Raynal, G. Th.: Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des Européens dans les deux Indes, Paris 1780.
Régnard, A.: Chaumette et la Commune, Paris 1889.
Reinach, Jos.: Diderot, Paris 1894.
Le Républicain ou le defenseur du gouvernement représentatif, par une société de républicains, Paris 1791.
Revue de la Révolution, Paris 1887.
Revue politique et littéraire, Paris 1893.
Revue de synthèse historique, Février 1906.
Revue historique, Tome XLII.
Révolution française (revue), Paris 1893 et passim.
Revue britannique, t. XXVII.
Reybaud: Études sur les réformateurs ou socialistes modernes, Paris 1864.
Robespierre: Oeuvres, éditées par Vermorel, Paris 1867.
Robinet: Condorcet, sa vie, son œuvre, Paris 1893.
— Danton homme d'État, Paris 1889.
Rosenkranz: Diderots Leben und Werke, Leipzig 1866.
Rousseau, J. J.: Œuvres, Paris 1852.
Saint Just: Discours et essai sur la Constitution, Paris 1793.
— Fragment sur les institutions républicaines, Paris 1831.
Salaville, J. B.: L'homme et la société, Paris an VII.
Scherer, E.: Études sur la littérature du XVIIIe siècle, Paris 1891.
— Grimm, Paris 1887.
Shelley, P. B.: Works, London s. d.
Siéyès: Qu'est ce que le tiers état? Paris 1789.
Smith, E.: The Story of the English Jacobins, London 1881.
Sorel, A.: L'Europe et la Révolution française, Paris 1885.
Stanhope, Lord: Life of W. Pitt, London 1879.
Stephen, Leslie: History of English thought in the XVIII. century, London 1876.
Sudre, Alfred: Histoire du communisme, Paris 1848.
Taine, H.: Les origines de la France contemporaine, Paris 1876.
Tocqueville, de: l'Ancien régime et la Révolution, Paris 1856.

Tridon, Gustave: Les hébertistes, plainte contre une calomnie de l'histoire, Paris 1864.
Villegardelle: Histoire des idées sociales avant la Révolution. Paris 1845.
— Le „code de la Nature" de Morelly, Paris 1841.
Villemain: Tableau de littérature au XVIIIe siècle, Paris 1882.
Voltaire: Oeuvres, Genève MDCCLXXVI (passim).
Windelband, W.: Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1904.
Wodowossoff, N.: „Ökonomische Studien", 1896.
Wollstonecraft, Mary: Vindication of the rights of woman, London 1792.
Woolsey, Communism and socialism in their history and theory, London 1880.
Zenker, E. V.: Der Anarchismus. Kritische Geschichte der anarchistischen Theorie, Jena 1895.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.



A FINE IS INCURRED IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW.

AUG 17 1972

4123800

18487.27.9
William Godwin und die anfange des
Widener Library 003661492
3 2044 086 798 212